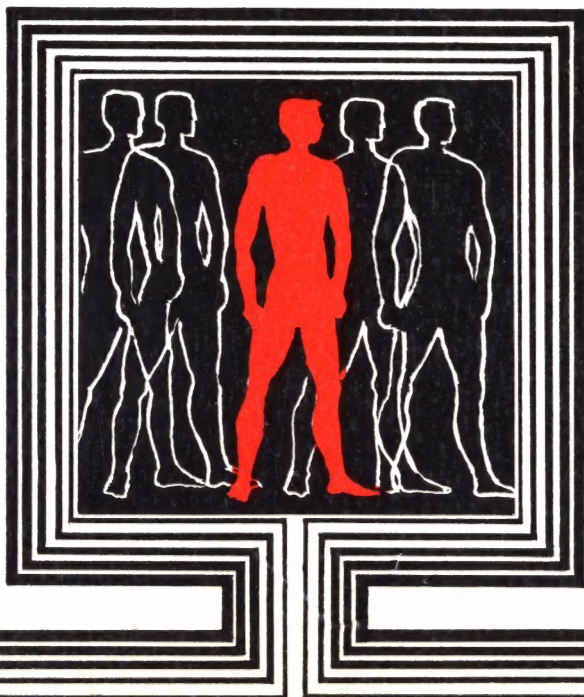


Ф.Т. МИХАЙЛОВ

ЗАГАДКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО Я



Ф.Т. МИХАЙЛОВ

ЗАГАДКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО Я

Издание второе

**Издательство
политической литературы
Москва 1976**

1М
М69

Михайлов Ф. Т.

М 69 Загадка человеческого Я. Изд. 2-е. М.,
Политиздат, 1976.

287 с.

Более десяти лет назад вышло в свет первое издание этой книги. С тех пор появилось немало новых исследований и, что особенно важно, практических разработок, посвященных сущности и путям формирования человеческой личности. Назрела необходимость нового издания «Загадки человеческого Я», которое учитывало бы все эти изменения. Во втором издании книги кандидата философских наук Ф. Т. Михайлова большое место уделяется проблеме творческого мышления как активного внутреннего диалога.

М $\frac{10503-083}{079(02)-76}$ 165—76

1М

© ПОЛИТИЗДАТ, 1976 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

— Как, все еще загадка? — спросит удивленный читатель, узнав, что так называлась эта книга и двенадцать лет тому назад. Неужели же в век научно-технической революции ученые настолько мало продвинулись в познании человеческой души, что до сих пор наше «Я» для них только загадка? Прежде чем ответить на этот вопрос, попробуем вернуться ко времени первого издания и выяснить, почему наше «Я» могло показаться тогда загадочным.

Теперь автор может признаться в «тайном умысле», заставившем его взяться за перо. Началось это в 50-е годы. На страницах научных журналов («Советская психология», «Советская педагогика», «Вопросы философии» и др.), в специальных книгах и брошюрах, на конференциях и симпозиумах с каждым годом все шире и активнее обсуждалась «проблема психического», и в частности сознания. А ставилась эта проблема почти исключительно в плане соотношения психических и физиологических процессов, протекающих в «материальном субстрате» головного мозга человеческого индивида.

Такой аспект проблемы, выбранный в качестве нормативной установки для, казалось бы, наиболее перспективных исследований, объяснялся рядом известных наших авторов так: «В наше время вопрос об отношении

сознания к бытию приобрел естественнонаучную форму вопроса об отношении сознания к мозгу».

У нас будет случай вернуться к этой формулировке и выяснить, какие же особенности «нашего времени» заставляли основной вопрос философии решать именно в естественнонаучной форме. А пока хотелось бы обратить внимание читателя на то, что сия формула достаточно жестко определяла содержание теоретических изысканий. Сейчас уже нет необходимости цитировать бесчисленные статьи и книги, авторы которых спорили друг с другом о том, можно ли считать психическое «частью», стороной, моментом физиологического¹, или же психическое следует рассматривать как порождение физиологии высшей нервной деятельности, существующее наряду с последней.

Естественнонаучная форма основного вопроса философии — это звучало весьма импозантно. Философия и все ее вопросы некоторым естествоиспытателям казались тогда чем-то производным от настоящего, научного знания, знания о явлениях и процессах, существующих вне человека и его сознания. Философия, казалось им, способна развиваться, лишь обобщая то, что открывает наука в мире объектов. И если психика вообще и сознание человека в частности — объект естественнонаучного изучения, то загадку сознания разгадает позитивная наука, и только таким путем материалистическая философия получит наконец настоящее, окончательное подтверждение своим положениям о первичности материи и вторичности сознания. Раз уж перед естествознанием встала проблема психического, значит, все в порядке. Решение ее не за горами. И сейчас кажется даже удивительным то, что философия вообще упоминалась в загла-

¹ Было, например, и такое предложение: сеченовскую «рефлекторную дугу» трактовать как чисто физиологический механизм в ее приносящей и эффекторной ветвях, а замыкающую часть рассматривать и как психическую.

вии книг, посвященных сознанию как естественнонаучной проблеме. Но много воды утекло с тех пор. Многое изменилось. Много было написано и напечатано хороших книг...

И книги, хорошие, даже отличные философские книги, и статьи нашли своего читателя, создали его, открыли ему мир высокой философской культуры. И этому читателю уже не нужно объяснять, что мстящее ученому в его собственной области сциентистское пренебрежение к философии многолико. Что далеко не всегда оно выражается в классической формуле: «Физика берегись метафизики» — или в словесном отрицании значения философии. Гораздо чаще оно обнаруживается в слепой убежденности в том, что познание — профессиональное дело науки об объектах, а философия — «общая часть» именно этой науки, черпающая свое содержание лишь в продуктах данной, особенной формы духовной деятельности. И стало понятно ему (читателю), что философия принципиально не может быть «общим местом» всех специальных научных знаний — регистратором того общего, что в этих знаниях можно найти, абстрагируясь как раз от их специфики. Философия — не наука об общем. Всеобщее ее удел ¹.

¹ Сразу поясним это простым рассуждением, чтобы и начинающий знакомиться с философией читатель увидел: дело здесь совсем не в различной степени обобщения частных фактов (общее, мол, обобщает то, что повторяется у сколь угодно большого, но ограниченного числа фактов, а всеобщее — у всех существующих) и, значит, не в уровне абстрагирования от их специфичности. Если даже во всех существующих явлениях (предположим, что мы в состоянии познакомиться именно со всеми сразу) мы заметим что-то общее, всем им присущее, то суждение типа: «Всем *S* присущ признак *P*» — все же останется на уровне простого обобщения. Мы опять-таки будем иметь дело с общим, а не всеобщим. Иное дело, если мы в специальной сфере знания найдем такое единое основание изучаемого ею процесса, развитие которого порождает все особенности процес-

Но в то время, о котором речь шла выше, таких читателей было мало. И, признаюсь, пугало, что словосочетание, определившее программу споров вокруг психики и сознания, — «отношение психики к мозгу как естественнонаучная форма основного вопроса философии» — может импонировать той дерзкой, ершистой, бескомпромиссной молодости, которая вышла на передовой рубеж научного познания, не получив необходимой философской ориентации.

Так вот, «тайный умысел» автора книги, второе издание которой предлагается сейчас читателю, заключался в том, чтобы резко (казалось, рискованно резко) повернуть внимание читателя к тому факту, что сознание (как и материя) — *философская* категория, философское содержание которой требует для своей интерпретации прежде всего именно философской культуры.

А это означало: вопрос об отношении сознания к бытию (основной, великий вопрос всякой философии) принципиально не может быть редуцирован в частную проблему корреляции психических и физиологических процессов. Смысл этого вопроса, его интимная суть не в том, что происходит под моей черепной коробкой, когда я рассчитываю траекторию полета к звездам, а в том, что, по словам Энгельса, на языке философии называется вопросом о тождестве мышления и бытия¹. Это вопрос вопросов человеческой способности к целеполаганию! Иными словами: может ли моя мысль, моя, если хотите, мечта о звездном пути воплотиться в реальный полет к звездам, стать фактом бытия Вселенной, может ли тем самым мысль слиться, отождествиться с бытием?

са (в том числе и не похожие друг на друга и даже противоположные друг другу «факты»), то такое единое основание и будет искомой всеобщностью. Как любит повторять один мой знакомый философ: всеобщее — единый корень развивающегося дерева, а не то, что объединяет все ветви и сучья в одну вязанку.

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 283.

Вот ведь в чем вопрос! Он звучит и так: что есть моя мысль, способная нести в себе всю Вселенную? Как и почему можно в мысли представить бытие этой Вселенной, то есть ее существование вне и независимо от мышления? (Ср. с «редуцированным вариантом», который должен прозвучать примерно так: как соотносится психическое переживание реального расположения небесных тел с нейродинамическим кодом этого переживания в коре головного мозга?) И без ориентации в двухтысячелетнем решении этого вопроса частная проблема отношения психики и мозга будет не только решена, но даже и поставлена неверно. Ее формулировка и направление исследования (хочет или не хочет того естествоиспытатель) самым прямым образом зависят от того, как понимает он мышление, психику, бытие... Поэтому книжка и называлась «Загадка человеческого Я». В чем, собственно, загадка, где ее искать? — таков смысл этого названия.

Книга вышла. Но странное, неожиданное для ее автора положение: никто из сторонников естественнонаучного решения основного вопроса философии (по крайней мере в печати) не набросился на нее с негодованием. То ли автор опоздал со своим «вызовом» и то, что хотелось ему доказать, стало ясным и без его усилий, то ли написал он свой «опус» так, что... не поняли его читатели. Наверное, и то, и другое, думалось тогда.

Рецензии, правда, появились в ряде изданий. В целом благожелательные. Потом были переводы за рубежом и в Союзе. Потом... книжка, как это часто бывает, оказалась прочно и заслуженно забытой. Философская книжка, она не вызывала, как это ни обидно для автора, именно содержательно-философской критики. Правда, в некоторых работах, по существу своему не имеющих к философии прямого отношения, она иногда и упоминалась, то с сочувствием, то с осуждением... Совсем недавно с критикой одного из ее положений выступил

Д. И. Дубровский¹, и ему, как критику, я был даже благодарен не только за то, что он обратил внимание на две действительно не очень удачные формулировки, но — главное — за то, что напомнил читателям о самом существовании этой книжки. Содержание же книги, на мой взгляд, и сейчас служит ответом критику по существу, поэтому я не видел необходимости в каких-либо дополнительных возражениях.

Однако отклики на полемику между Д. И. Дубровским и возразившим ему Э. В. Ильенковым² оказались неожиданно настолько интенсивными, настолько симптоматичными, что мне пришлось взяться специально за чтение работ, посвященных «естественнонаучному аспекту изучения человека и его сознания». Рукопись, появившаяся в результате этого изучения, ждет опубликования, но одним из побочных следствий явилось неожиданно пришедшее убеждение в том, что главные идеи «Загадки», к сожалению, не устарели, что они вполне могут быть высказаны еще раз и сегодня.

В этом убеждении меня утвердило и знакомство с новейшими работами некоторых западных естествоиспытателей, стремящихся на современном уровне исследования мозговых процессов (с использованием понятий кибернетики и теории информации), представить задачу создания искусственного интеллекта в качестве окончательной разгадки многовековой проблемы человеческого «Я». Интересным здесь мне, кроме всего прочего, показалось то, что логика, лежащая в основе теоретического развития этих попыток, совпадает с той самой логической концепцией знания, познания и интеллекта Бертрана Рассела, о которой речь шла в первом издании этой книжки. Вот почему мне показалось

¹ См. Д. И. Дубровский. Мозг и психика. «Вопросы философии», 1968, № 8; см. также его же. Психические явления и мозг. М., 1971.

² См. «Вопросы философии», 1968, № 8, 11; 1969, № 3.

необходимым обратиться к более подробному разбору аргументов английского философа. И, казалось бы, неожиданно, но уж очень, что называется, кстати при-
шлись оценки Расселом некоторых содержательно логических принципов Гегеля и Бергсона.

Однако дело не только в споре со сторонниками Рассела. Убежден, что аргументы Б. Рассела представляют более общий интерес: они достаточно выпукло обнаруживают то общее основание, на котором произрастают весьма многообразные и разнообразные проявления позитивистской тенденции в решении проблемы сознания и познания. Доказать это — одна из задач нового издания книжки. Для выполнения этой задачи были произведены некоторые изменения в старом тексте и добавления к нему. В остальном же книжка действительно переиздается. Новые мысли в старые формы не втиснешь.

И если «старые мысли» найдут и сегодня своего читателя, если, как говорилось в заключении к первому изданию, «данная работа будет способствовать окончательному развенчанию иллюзий гносеологической робинзо-
нады и того представления о познании, которое здесь для краткости называлось «пирамидой», то автор и сейчас «будет считать свою задачу выполненной».

Ну, а теперь вернемся к первым строчкам настоящего «Предисловия». Итак, снова загадка? Пусть пока не ответом, пусть только его... предчувствием, что ли, станет короткий рассказ об одной встрече на набережной Москвы-реки у самого Крымского моста.

Именно там года два тому назад мне довелось познакомиться с Сережей Сироткиным и Сашей Суворовым. Собственно, мы и шли к ним и к их друзьям: Наташе Корнеевой и Юре Лернеру. Все четверо — студенты психологического факультета МГУ. Они и сейчас живут вместе в маленькой комнате интерната глухонемых детей. В тот день я, наконец, их всех вместе и увидел. А познакомиться мне хотелось давно. И старый, боль-

шой их друг Э. В. Ильенков (он и вызвался представить меня ребятам), и А. И. Мещеряков много рассказывали об очень трудной, но интересной, полной творческого напряжения жизни их любимой «четверки». И именно Александру Ивановичу Мещерякову, продолжившему дело И. А. Соколянского, ему и его сотрудникам и «четверка», и многие другие слепоглухонемые дети обязаны... нет, не только тем, что они уже не немые, не только тем, что учатся, работают... Тем, что живут. Так будет точно. И живут настоящей, сложной духовной жизнью.

Об этом на похоронах так рано ушедшего от нас Александра Ивановича сказал один из его воспитанников — Сережа Сироткин: «Мы прощаемся сегодня с человеком, который для нас был более чем отцом. Он ввел нас в мир человеческого общения и тем вернул и сохранил нам самую жизнь».

Итак, на набережной Москвы-реки мы увидели, как очень медленно, словно нащупывая дорогу, шли два молодых человека. «Так это же они!» — воскликнул мой спутник и бросился их догонять. Ускорил шаг и я. И вблизи увидел, что юноши оживленно беседовали друг с другом, а Э. В. Ильенков уже что-то говорил им на немом для меня языке дактилологии, быстро и ловко пожимая пальцами руку одного из юношей (тот еще быстрее и ловче пересказывал все своему товарищу).

Я чувствовал себя слегка растерянно: «Ощущают ли они мое присутствие? Когда мой спутник представит меня? Как войти в их особый мир, не владея его речью?»

И вдруг, явно ища мою, ко мне протянулись руки для пожатия, и голос, непривычно однотонный, после слов дружеского приветствия четко произнес:

— А вы загадки только загадывать умеете или загадку тоже знаете?

Вот так-так! Мой спутник явно уже представил меня и, видимо, что-то сказал о книжке. Что мог я в этот мо-

мент ответить? Не смог, не нашелся тогда. А ведь разгадка стояла передо мной, самая верная разгадка тысячелетней загадки человеческого «Я». Стояла во плоти и крови, живая, веселая, остроумная. Как и всякое настоящее решение проблемы, и эта разгадка звала дальше, в мир все более интересных и все более сложных проблем.

Но генеральное, всеобщее решение вопроса о том, как творится душа человека, реально воплощенное в остром, редком по смелости и успешности научном эксперименте, живые плоды которого вот здесь, стоят, улыбаясь и дружелюбно посмеиваясь над моей растерянностью, это всеобщее решение как раз и заключается в теперь уже практически раскрытом смысле самого слова «творить».

Сотворенное и творящее «Я»... О нем эта книжка.

ВВЕДЕНИЕ

Где мое «Я»?

Прежде чем отгадывать загадку, ее надо правильно загадать. Что, собственно, собираемся мы искать, на какой вопрос хотим ответить?

Мой внутренний мир, моя душа, мое «Я» — нечто столь интимное, личное, освоенное, что даже как-то странно говорить о загадке... «Я» — это я. Не случайно утверждение *Cogito ergo sum* (мыслю, — следовательно, существую) Р. Декарт считал первым, исходным положением (знанием), в истинности которого нельзя сомневаться. Оно ясно, интуитивно четко и просто: я же мыслю, — следовательно, я есть, я существую. Каким же образом столь непосредственно ясное знание может вдруг обернуться загадкой? А вот каким.

Признавая интуитивную ясность осознания своего сознания, мы фиксируем пока лишь абсолютное тождество: Я-Я. Но что же все-таки оно собой представляет? Из факта самочувствия или, если хотите, самосознания, не вытекают пока определения ни этой «самости», ни «чувствия», ни тем более сознания. И, кстати, сравните положение, в котором мы очутились, с более «спокойным» положением религиозного человека, которому так называемый здравый смысл и философские знания в этих вопросах заменяет вера. Богом данная, бессмертная душа определений не требует. Ее «самость» в вечности неповторимо личного начала; сотворенное богом мое «Я» столь

же первично, исходно, как и сам творец. Я есть, и не нужно никаких дальнейших определений. Ибо «Я» (как душа) вечно. Но современный здравый смысл не хочет и слышать о божестве. Эту «гипотезу» и мы вслед за ним отвергаем с порога. Но тогда мы должны ответить на вопросы, что такое мое «Я»? Как оно рождается? Где пребывает?

Гораздо более основательной для здравого смысла представляется другая «гипотеза»: ощущать себя — это и значит уметь видеть, осязать, слышать и обонять, чувствовать, переживать и понимать? Но умение — всегда чье-то умение. Ведь опять-таки: «Я вижу», «Я слышу» и т. п. Сам язык (как русский, так и любой другой: I see и т. д.) как бы подчеркивает: видеть, слышать должен кто-то, и этим кто-то являюсь опять же я. «Я» — тот, кто понимает, что вот — дерево, а вот — книга. Родился человек, стал тем, кто называет себя «Я». Именно он ощущает радость и боль, гнев и восторг. Он называет себя «Я» потому, что ощущает свое собственное присутствие в мире и потому, что весь мир ощущается им как «не-Я», как то, что его окружает. Вот он идет мимо нас, он, имеющий право называть себя «Я». Но постойте-ка, ведь для каждого из нас он — это действующее, думающее, воспринимаемое нами тело.

Так, может быть, «действующее и думающее тело» и есть «Я»? Конечно же тело устроено именно так, что может осознавать окружающее. Мы, как школьники, искали подлежащее в простом нераспространенном предложении: «Я вижу». Кто видит? Да тело же, тело и видит. Мое умеющее видеть и мыслить тело и есть искомое «Я»!

Иными словами: тело, ощущающее себя как нечто отличное от других (вне его находящихся) тел, тем самым выделяет из всех остальных ощущений ощущение своей особенности — самоощущение, которое и называется для краткости личным местоимением «Я».

Вот какое простое рассуждение подсказывает нам один из вариантов ответа на вопрос, вынесенный в заглавие раздела. Давайте подумаем, насколько этот вариант нас устроит...

В течение многих столетий естествознание в упорной борьбе с религией своими достижениями обосновывало непререкаемую истину: мыслит тело, чувствует, видит, слышит, волнуется и переживает тело, а не временно гнездящаяся в нем бессмертная душа.

Но раз именно тело в своих взаимодействиях с другими телами оказывается способным их воспринимать, осмысливать как *внешние* себе, отличать себя от них и тем самым и себя самого осмысливать как некоторую (как говорят философы на своем профессиональном языке) самость, то, чтобы понять эту способность нашего тела, видимо, тело и нужно изучать.

В таком случае вопрос о том, что такое наше «Я», наше сознание и самосознание, собственно, уже не относится к компетенции философии. Исследование душевной деятельности может и должно, видимо, осуществляться в лаборатории естествоиспытателя. Всемирное признание выдающихся успехов современной физиологии, развивающейся на основе учения И. М. Сеченова и И. П. Павлова о высшей нервной деятельности, красноречиво свидетельствует о возможностях естественнонаучного, объективного метода изучения психики.

Правда, философы всегда считали решение проблемы сознания своим кровным делом. Они написали множество умных книг о том, что такое сознание и познание, как приобретается знание, но... Разве можно умозрительно решить такие сложные вопросы?

Подобное сомнение тем более естественно, что и в некоторых философских трудах, посвященных интересующей нас проблеме, философы явно идут за физиологией и, судя по результатам их деятельности, видят свою задачу в том, чтобы переводить на язык «метафи-

зики», на язык умозрения и мировоззрения, четкие положения настоящей науки.

Следовательно, если есть еще какие-то загадки и «белые пятна» в науке, изучающей психику человека, то и решать их предоставим физиологам, психологам, логикам, математикам, кибернетикам. И в то время, когда точные методы естествознания, тонкие эксперименты, требующие приборов фантастической сложности, стали обыденной, повседневной необходимостью в изучении явлений природы, умозрительные философские рассуждения могут показаться просто анахронизмом, чем-то вроде алхимии в век химии.

Так, не отягчающий своих выводов сложными философскими построениями обычный здравый смысл, казалось бы, достаточно убедительно привел нас к выводу: сознание — мое индивидуальное свойство, такое же, как способность видеть или слышать. И это тем более верно, что в конечном счете сознание возникает именно потому, что глаза видят, уши слышат и т. п., то есть возникает на основе непосредственного чувственного контакта индивидуума с внешним миром. Говорят же так: сознание есть результат приспособления индивидуума к окружающей природной и общественной среде. Функция мозга в процессе такого приспособления. И для того чтобы ответить на все интересующие нас вопросы, связанные с сознанием, надо исследовать данную функцию, исследовать детально, с помощью объективных методов физиологии. Мозг надо изучать, а не философствовать...

Мыслит ли мозг?

В наши намерения, однако, не входит популяризация современных открытий физиологии. Не о «белых пятнах» в этой науке хочется рассказать вам. А если вы

считаете, что в науке о сознании загадочно только то, что еще просто не изучено физиологией, то прислушайтесь внимательно к спору двух убежденных материалистов.

Первый. Мыслит и тем самым осознает мир безусловно тело, наш мозг. Но объясни мне, пожалуйста, что такое мысль, понятие, знание? Мне часто кажется: то, что может обнаружить в мозгу самое тщательное физиологическое исследование, и то, что я переживаю, знаю, ощущаю, то есть то, что составляет мое сознание, — это явления, в принципе отличающиеся друг от друга. Ведь мозг — это вещество, материя, а мысль, чувство... Ну разве мысль — вещество? Откроем черепную коробку, исследуем происходящие под ней процессы. Разве можно сказать, что данные вполне вещественные процессы взаимодействия нейронов и т. д. и есть мысль?

Второй. Я согласен с тем, что мышление не вещество, не мозг. Но мышление есть функция мозга. Изучая мозг, мы раскрываем и его функцию. Функция ведь и не должна быть тем, функцией чего она является.

Первый. Послушай, но ведь это же несерьезно! Что значит «функция вещества мозга»? Изучая мозг, я исследую вполне материальные нейроны, их взаимодействие, их совокупные функции — вещество, действующее на вещество. Функция вещи — вещественная функция, закономерное воздействие элементов тела друг на друга. Результат подобного воздействия всегда будет ощутимо вещественным.

Второй. Совсем не обязательно. Свойство — совсем не то, свойством чего оно является. Тяжесть ведь не камень, жар не огонь. Точно так же и мышление, конечно, не мозг. Однако для того, чтобы знать, что такое жар, надо знать, что такое огонь.

Первый. С подобными доводами я знаком. На этом основании даже доказывают, что тяжесть — это не материя, а только свойство материи, а о мышлении, о со-

знании вообще говорят: «Сознание нематериально в том смысле, что оно не сама материя, но сознание и не нематериально, так как оно свойство материи, мозга, как, скажем, тяжесть является свойством камня». Пока ты говоришь то же самое. Мне кажется, что подобная логика настолько паивна, что и возражать здесь как-то неудобно. Ведь тяжесть или жар сами по себе не существуют. На самом деле тяжесть — это тяжелый камень, жар — жаркий огонь. В том-то и дело, что свойства вещи прежде всего сама вещь. Только наше мышление способно «оторвать» тяжесть от тяжелого камня и рассматривать ее как нечто самостоятельное. Твоя логика бьет тебя самого: ты хочешь показать, что мышление, сознание, психическое — не мозг, а свойство мозга, но аналогия с тяжестью, жаром и т. п. подчеркивает прямо противоположное. В реальной действительности, а не при произвольном оперировании словами тяжесть — конкретный, единичный камень, притягиваемый землей. Значит, мышление есть не что иное, как мыслящий мозг, мое сознание и есть мое тело, психическая функция мозга и есть его физиология.

Второй. Не вижу в этом утверждении ничего страшного. Мышление с определенной точки зрения действительно физиология, действительно мыслящий мозг. Мышление ведь не просто физическое свойство мозга. Оно прежде всего отражение. В мозгу отражается с помощью органов чувств внешний мир. Явления внешнего мира как бы оставляют свои следы в нашем мозгу, определенным образом перестраивая процессы, происходящие в последнем. Мозг обладает способностью активно перерабатывать информацию, идущую извне, он способен соединять и анализировать следы воздействия предметов; такую способность мы и называем мышлением. Важно здесь видеть только одно: когда речь идет о том, что отразилось в материи мозга, то мы говорим о психическом, а если речь идет о том, как и

в чем отразилось внешнее воздействие, то мы говорим о физиологии, о материи. Деятельность мозга, таким образом, представляет собой диалектическое единство физиологического и психического: мы оцениваем ее как физиологическую (материальную), обладающую способностью отражать объективный мир, называя само отражение психическим (идеальным). Или иначе: мы оцениваем деятельность мозга как физиологическую, когда исследуем функции вещества мозга, и как психическую, когда исследуем созданные в процессе этой деятельности образы объективных предметов.

Первый. С этим рассуждением, кажется, можно было бы и согласиться. Но вот что все-таки вызывает у меня сомнение. Древние философы думали, что предмет действует на сознание, на «психею» («душу»), как печать на воск. Мы, конечно, понимаем сегодня, что след, о котором ты только что говорил, не отпечаток в буквальном смысле слова. Нервный аппарат восприятия превращает внешнее качество предмета в специфические физиологические процессы, как бы кодирует поступающую через органы чувств информацию. Поэтому если человек смотрит на дерево, то, сколько детально мы ни исследовали бы в этот момент физиологию мозга, ничего похожего на дерево в специфически физиологических процессах мы не найдем. Не правда ли?

Второй. Согласен. Наивно было бы в наши дни считать, что внешний вид предмета буквально отпечатывается в мозгу с матриц органов чувств. Дело обстоит, конечно, гораздо сложнее. Видимо, так: пусть, например, некто какое-то время смотрит на вот этот предмет. Можно сказать, что при этом он переживает его зрительный образ. В его головном мозгу осуществляется определенный нейрофизиологический процесс, вызванный действием предмета на органы зрения, складывается определенная нейродинамическая система, обеспечи-

вающая зрительное восприятие, то есть рождающая зрительный, субъективный образ. Эта система и обусловленный ею субъективный образ — явления одновременные и однопричинные. Одно неотделимо от другого.

Первый. Все-таки, по-моему, у тебя получаются два процесса, или два состояния. Вопрос ведь не в том, отделимы они друг от друга или неотделимы. Меня волнует другое. Есть нейродинамическая система, ответственная за переживаемый образ. Но ведь есть и сам этот субъективный образ. Он-то где?

Тут надо отвечать однозначно: либо он и есть эта «система», либо «система» его создает, порождает, обуславливает, но он существует именно как образ, а не как возбужденные нейроны.

Второй. Видишь ли, здесь особый тип взаимосвязи. Ну, если хочешь, здесь то же отношение, что между информацией и ее материальным носителем. Образ есть информация о внешнем объекте, а нейродинамическая система — ее носитель. Конечно, физиология еще крайне слабо исследовала вопрос о том, как данная система представляет личности информацию в субъективной форме. Но принципиально он может быть решен следующим способом: на уровне сетчатки глаза возникает сигнал, содержащий информацию о внешнем объекте. Но субъективно этот сигнал еще не воспринимается как образ. Чтобы информация приобрела форму субъективного (в частности, сознательного) переживания, необходимо преобразование сигнала уже не на уровне сетчатки, а на уровне головного мозга, что и осуществляется нейродинамической системой.

Первый. Послушай-ка, что это с тобой? Ты и говорить-то стал каким-то особенно «терминологическим» языком. Ну, да не беда. Об информации теперь все говорят. Беда, по крайней мере для меня, в другом. Ты ведь на мой вопрос так и не ответил. «Сигнал на уровне сетчатки» — не субъективный образ. Проще говоря, сам

по себе след от предмета на сетчатке глаза еще никто не видит, там биохимия, реакции... Там происходит кодирование этой самой информации. Так я понял тебя?

Второй. Что ж! В общем так. Только нельзя и отрывать глаз от мозга. Без нейродинамики мозга и сетчатка будет невосприимчива к сигналу.

Первый. Я-то не отрываю. Для меня глаз — это щупальце мозга, «мозг, вынесенный наружу», как кто-то хорошо сказал. Я только повторяю за тобой: есть два уровня, «уровень сетчатки» и «уровень мозга». Так вот, на «уровне сетчатки» никакого образа нет. На нет и суда нет. Значит, и видеть его некому. Но вот дальше ты говоришь буквально так: «на уровне мозга» нейродинамические системы представляют личности несомую ими информацию. Тут уже для меня тьма несообразностей! Во-первых, к моему вопросу все эти объяснения, видимо, не имеют отношения. За словечком «информация» субъективный образ предмета куда-то исчез. Вместо него иероглиф какой-то остался, код, символ. Если образ — состояние нейронов у нашего некто или, иначе, сама эта твоя «система», то ты, по крайней мере, вполне однозначно ответил на мой вопрос. Только зачем тогда огород городить и рассуждать о том, как связано психическое явление с объективными мозговыми процессами. Явно никак не связано. Это просто одно и то же. «Субъективный образ» и «ответственная за него нейродинамическая система» — два словесных обозначения одного и того же мозгового явления. Правда, теперь уже совершенно непонятно, почему та или иная нейродинамическая система, вернее, ее состояние переживается нашим некто как вне его (и в том числе вне его мозга) существующий предмет.

Второй. Но я же не говорю ничего подобного! Ты, видно, нарочно не хочешь меня понять! Я же достаточно ясно сказал, что нейродинамическая система в качестве носителя информации (ты слышишь, не самой

информации, а только ее носителя), преобразовав сигнал, поступивший с сетчатки глаза, представляет личности эту информацию уже в субъективной форме! Нейродинамическая система является не образом, а кодом отображаемого внешнего объекта!

Первый. Зря ты сердишься. Я как раз и хотел говорить о второй возможности понять твои слова. Это и должно было стать моим «во-вторых».

Итак, субъективный образ все-таки не сама нейродинамическая система. Последняя в закодированной форме только представляет информацию для личности. А, как я слышал, информация — это то, что перестраивает воспринимающую ее систему. Так ли?

Второй. В самом общем плане так. И причем, спешу подчеркнуть, часто независимо от ее материального носителя. Например, подвижная «система» машин, столпившихся у перекрестка, начнет движение и на зеленый сигнал светофора, и на соответствующее движение регулировщика. «Путь свободен» — информация здесь одна и та же, материальные носители разные.

Первый. Отлично! Значит, преобразованный «на уровне головного мозга» сигнал с сетчатки (не будучи там образом, как мы выяснили) стал в нейродинамической системе особого класса информацией, которую личность нашего некто должна раскодировать, превратив тем самым информацию в образ? Так? А личность — это кто? Может быть, другая нейродинамическая система, изменяемая информацией, поступившей с сетчатки и переработанной затем в первой системе? Но тогда перед нами просто еще один первный код, который кому-то надо раскодировать и увидеть наконец в качестве субъективного образа. И получается, что некто, именующий себя «Я», должен все-таки, располагаясь в собственном теле, как в зрительном зале, «читать» и превращать в образы все эти пульсирующие кривые, мелькающие перед ним на осциллографических экранах

нейродинамических систем. Что бы ты дальше ни говорил мне про код, информацию, нейродинамику мозговых процессов, все это лишь терминологическое описание «передаточных механизмов», с помощью которых вне личности существующий предмет превращается в субъективный образ предмета, переживаемый личностью. И опять один на один друг с другом остались субъективный образ предмета и предмет, личность и то, что вне ее, субъект и объект. Когда я закрываю глаза и вспоминаю, как выглядит треугольник, то образ треугольника возникает передо мной, я его вижу. Мозг — тело, протекающие в нем процессы — процессы чисто материальные, физиологические. Образ же, как и сам объективно существующий предмет, надо кому-то увидеть. Но где же расположен «зрительный зал»? Где сам «зритель», любующийся видами, открываемыми ему органами чувств? Где, наконец, экран?

Второй. Вот в том-то и дело, что свойство ощущать себя, свойство видеть, воспринимать образы внешнего мира — это особое свойство мозга, я же говорил, что это уже психическая сторона высшей нервной деятельности, а ты пытаешься оценить его только с точки зрения физиологии. Отсюда и получается, что «зритель» исчез из твоих рассуждений.

Первый. Ну, знаешь ли! Оттого, что я десять раз повторю за тобою «особое свойство», я так и не узнаю, в чем его особенность...

Кажется, наши собеседники изменяют академическому тону, в котором до сих пор они вели свой спор. Признаемся, однако, что «особое свойство» действительно прозвучало малоубедительно. Вопрос о «зрителе» все-таки остался без ответа. Тем более что просто видеть — мало. Разговор о сознании возможен лишь постольку, поскольку видимое понимается.

Но вот ведь что странно! Под черепной коробкой нет ничего, кроме вполне вещественного мозга и происхо-

дящих в нем вполне вещественных процессов. Там не оставлено природой свободного местечка для «зрителя», который мог бы видеть мир и понимать то, что видит. А человек делает и то и другое. И если мы еще можем сказать, что образы предметов внешнего мира как-то «оттиснуты» на воспринимающих «аппаратах» тела, то «местопребывание» в мозгу понятий — идеальных копий невидимой сущности вещей — может показаться уже совсем чем-то мистическим.

Итак, первый совет «здравого смысла», которым в течение многих лет руководствовалось естествознание, постоянно твердившее при этом о вреде философии, звучал примерно так: хочешь знать, что такое сознание, изучай мозг. Но у нас на этот счет имеются довольно большие сомнения...

Попробуем подойти к вопросу с другой стороны: уточним, что такое знание и как оно нам дается. Здравый смысл и здесь предлагает направление исканий, привычный путь которых буквально утрамбован поколениями естествоиспытателей, стремившихся безо всякой философии изучить процесс приобретения человеком знаний.

«Я» видит, и «Я» понимает...

Обыденное представление о познании, которым так часто руководствуется «здравый смысл» естествоиспытателя, состоит в следующем: процесс приобретения знаний — это получение ощущений, восприятий, представлений, их сравнение, анализ, синтез и другие операции, которым они подвергаются со стороны мозга. Как итог внутренней переработки чувственных впечатлений и появляется понятие о вещах. Таким образом, знания — результат чувственного отражения, и поэтому прежде всего надо познакомиться с работой соответ-

ствующих органов. Такую задачу и поставил перед собой более ста лет назад известный немецкий естествоиспытатель, крупный физиолог Иоганнес Мюллер. Кстати сказать, задачу чисто физиологическую. Но это и хорошо. Ведь, с его точки зрения, в эксперименте, в опыте, на совершенно конкретном материале и без всяких умозрений и общих рассуждений должно изучаться любое явление. Одновременно, как ему кажется, здесь же решаются и так называемые философские вопросы. С научной добросовестностью и точностью раскрыть, как работают органы восприятия,— значит так или иначе ответить и на вопрос о том, как мир познается человеком.

Даже не до конца продуманная, но обладающая силой и прочностью предрассудка убежденность в том, что ключи к разуму в «руках» ощущений, заставляет физиолога мысленно изолировать органы чувств и, отвлекаясь от каких бы то ни было «посторонних вопросов», приступить к исследованию органа как такового. А как же иначе, если все остальное (и восприятия, и понятия, и направляемая понятиями деятельность) — следствие того, насколько адекватно этот орган отражает действительность! Есть ли после этого надобность в какой-то еще философии? Для того чтобы конкретно-физиологически изучить, как работает орган чувства, и полученные факты обобщить, особой философии не требуется. Прежде всего факт, позитивное знание, а всякие там предварительные общие рассуждения — лишняя трата драгоценного времени. Факт — вещь упрямая, с него и начинать нужно.

Что же, начнем, пожалуй. Факт первый. На глаз оказывает мгновенное действие источник света (скажем, в современной терминологии: на глаз действуют электромагнитные волны). Что ощущает человек? Свет. Прекрасно. Факт второй. На глаз оказывает воздействие слабый гальванический ток (подведен электрод). Что

ощущает человек? Свет. Как, опять? Ведь раздражитель (причина) другой, а ощущение (следствие) то же. Странно! А если попробовать механическое воздействие, если не очень сильно ударить по глазу? Ударили, и... из глаз испытуемого «посыпались искры». Каково следствие, что ощущает человек? Свет, более бледную, чем во втором случае, но все-таки световую вспышку. Это уже факт третий. Может быть, достаточно?

Попробуем теперь одним и тем же раздражителем действовать на различные органы чувств — ощущения будут различные. Глаз будет видеть, ухо — слышать, пальцы — осязать и т. д.

Какой же вывод можно сделать без всякой философии о результатах эксперимента? Вывод напрашивается: качество ощущения не зависит от качества раздражителя.

Так факты приводят нас к заключению: ощущение, переживаемое человеком, зависит прежде всего от самого человека, от той специфической энергии, за счет которой функционирует данный орган чувств. Таким образом, согласно концепции И. Мюллера, ощущение отражает внутреннее состояние нервов, а не свойства внешних вещей. Как ни странно, «без всякой философии» мы вместе с И. Мюллером пришли к вполне определенному философскому выводу: мир непознаваем, человеческий разум в принципе (еще бы, наука, физиология, «доказала»!) не может иметь дело с объективными качествами вещей, его удел — регистрация «внутренних состояний нервов».

Трудности, в которые упирается рожденное здравым смыслом понимание познания, этим, однако, не исчерпываются. Ведь именно «здравый смысл» говорил нам, что для познания необходим прямой, чувственный контакт индивидуума с объектами природной и общественной среды. Получаемые в результате воздействия объектов на органы чувств человека ощущения знакомят нас

с отдельными качествами вещей, восприятия (комбинации ощущений) — с внешним обликом вещи в целом, а представления удерживают в памяти ее образ, что дает возможность и без непосредственного контакта с предметом анализировать его внешний облик, сравнивать с другими образами, подмечать общее, повторяющееся, находить существенное и т. п.

Получается, что знание содержится уже в первых чувственных впечатлениях, что видеть — значит уже и знать, понимать то, что видишь, так как в конечном счете само понимание выступает здесь как наше отношение к тому, что мы видим, ощущаем, отношение, зависящее от сравнения воспринятого с тем, что воспринималось раньше. Если знание возможно только из опыта, если источником знания являются ощущения, то в самом источнике, чистом и незамутненном, должно раскрыться перед нами то, что мы называем содержанием наших понятий, — сущность вещей, предметов и т. п.

Значит, человеку достаточно увидеть, чтобы уже что-то понять? Но подождите. Когда человек смотрит на знакомый предмет, то не мудрено, что он видит и понимает то, что видит. Ведь в таком случае он не потому понимает, что видит, а потому видит предмет как нечто известное ему, что знает, понимает, что это за предмет. Аналогично обстоит дело с незнакомой вещью, в которой именно понимание позволяет нам найти, увидеть известное и знакомое.

А вот если в предмете ничто не знакомо нам, если у нас нет еще знаний, помогающих увидеть в нем известное, знакомые черты какого-то класса вещей? Может ли простое созерцание, видение предмета открыть нам их?

Предположим, как это ни трудно, что перед нами предмет, ни одна из особенностей которого не похожа на знакомые, понятные нам явления. Что же тогда фик-

спирует наш взор? «Вот эта штука — черная», «она — круглая», «мягкая» и т. п. Но что это? Оказывается, и в данном случае глаза ищут известное, понятное. Ведь «черное», «мягкое», «круглое» и т. п. не только ощущения сами по себе. У человека они что-то значат, о чем-то говорят сознанию; поэтому даже предмет, впервые наблюдаемый, глаза воспринимают «со знанием». И пока речь идет о человеке, мы вынуждены считаться с тем, что он обладает сознанием, то есть в каждый данный момент с пониманием относится к тому, что видит.

Здесь какой-то заколдованный круг: чтобы получить знания, необходимо видеть, чувственно воспринимать объекты окружающей нас действительности. Но познавать может лишь тот, кто умеет относиться к миру со знанием дела, умеет видеть в вещах известное, понятное, знакомое. Значит, прежде чем видеть, надо уже что-то знать... Нелепое положение!

Но если бы дело было только в этом. Говорят, что знание человек черпает из опыта. А опыт с точки зрения «здравого смысла» прежде всего действие с предметами, в процессе которого человек ощущает, воспринимает их. И кажется совершенно необъяснимым: как же рождается даже самое обыденное понятие о предмете? Ведь в понятии всегда есть знание чего-то основного, главного, необходимого, а любое чувственное впечатление фиксирует лишь внешний облик единичных предметов, комплекс их индивидуальных и очень часто случайных свойств. Получается, что каждое понятие включает в себя нечто такое, что не может дать нам личный опыт созерцания вещей, а именно: всеобщность, необходимость, существенность.

Обычно «здравый смысл» спокоен. Познание? Здесь все в порядке. Во-первых, я уже много знаю и мое знание очень редко меня подводит. Следовательно, познание вполне возможно и я познаю правильно. Затем: что такое понятия, в которых заключено мое знание? И

здесь нет ничего сложного! Я вижу, слышу, воспринимаю, представляю себе вещи. Для удобства я называю свои представления различными именами. Названия объединяю в целые группы, которым опять-таки даю имена. Естественно, что при употреблении таких названий, отдаленных от внешнего образа вещи многими переходами, ступеньками-именами, я не могу постоянно представлять себе все единичные вещи, которым были когда-то даны первичные имена. Когда я говорю: «мебель», я не могу постоянно представлять себе все виды стульев, столов и т. п. Но в общих чертах я теперь ориентирован: в моем мозгу слово-имя «мебель» замещает все эти образы, и я знаю, о чем идет речь. Еще сложнее обстоит дело с абстрактными понятиями науки, но в принципе и там то же самое: где-то у основания пирамиды, вершиной которой является научное понятие, образ вещи, затем его имя, затем имя имени и т. д. Действительно, обыденное представление о познании, о построении приобретенного знания напоминает пирамиду: внизу, у подножия знания, широкая платформа самых разнообразных впечатлений, чувственных образов... Мимолетные, случайные, они постоянно доставляют нам сведения о быстротечных явлениях воспринимаемой действительности. Их бесконечное множество. На протяжении жизни они накапливаются, укладываясь в основание всех наших переживаний, чувств и мыслей. Похожее, повторяющееся память сортирует по видам, родам, классам. Возникает новая ступенька в познании и новый слой сведений о мире. И так как обобщенные представления включают в себя громадное множество единичных впечатлений, то данный слой и выше, и занимает гораздо меньшую площадь по сравнению с первым. Так растет пирамида познания. Следующий слой — уже имена, обозначающие обобщенные виды, роды, классы, представления. Над ним — слой более общих имен; а так как их, естественно, меньше, то этот слой —

новая ступенька пирамиды, и так вплоть до вершины — одного всеобъемлющего имени «бытие», как бы излучающего из себя и понятие о сознании.

В дальнейшем мы постоянно будем использовать образ пирамиды познания. Но уже предыдущие попытки с высоты ее оценить пути приобретения человеком знаний ставят нас в затруднительное положение. Ведь зашаталось самое основание пирамиды! Оказалось, что оно покоилось на молчаливом допущении: вижу — уже что-то понимаю. А если это не так, если для того, чтобы понимать, недостаточно воспринимать и называть образы восприятия именами? Тогда пирамида познания должна рухнуть? «Здравый смысл» чаще всего и слушать не хочет об этом: «Это все философия! Бесплодные мудрствования! Я знаю, — значит, знаю и не сомневаюсь в том, что знаю».

И пока обыденный «здравый смысл» утешается созерцанием величественных пирамид, под которыми погребены «неразрешимые загадки познания», философия, о которой столь нелестно отзывается «здравый смысл», не прекращала поисков путей их решения. Все философские школы, от древних до современных нам, — это прорытые наукой подземные ходы, сплетающиеся в настоящий лабиринт остроумных, блестящих догадок, бесперспективных уходов в сторону и агностических тупиков.

И только К. Маркс впервые нашел «нить Ариадны», с ее помощью проник в глубину основания пирамиды, в самый центр ее, и разгадал загадку.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ПОДХОДЫ И ТУПИКИ

1. Что есть знание?

Философские вопросы не рождаются сами по себе в тиши уютных кабинетов мыслителей-отшельников. И вопрос о том, что такое знание и как оно приобретается, как ни странно, один из самых практических вопросов, ежечасно выдвигаемых каждым конкретным экспериментом, каждым шагом научного познания.

Но всегда ли мог человек спросить себя: как это получается, что я знаю? Не просто вижу, но и знаю, что это — камень, а это вот — яблоня? Знаю, что я — человек и что все мы — люди, а не медведи или кенгуру?

Ведь такой вопрос предполагает умение взглянуть со стороны на собственную деятельность. Предмет предомной... а таким он должен стать тогда, когда я сделаю с ним то-то и то-то. И только в том случае, когда мое «Я» и мое умение, моя способность сделать то-то и то-то — не одно и то же, то есть когда я могу отнестись к своей деятельности как к чему-то предстоящему, как к будущему процессу, который может быть скорректирован, изменен в соответствии с заранее намеченным, еще не осуществленным (поэтому пока еще в природе, вне меня не существующим), идеальным планом действия, — только тогда может и должен возникнуть вопрос о самой способности знать, сознать, знать природу в самой ее сокровенной сущности, знать то, на что она

способна, но чего еще в ней нет и без нашей деятельности никогда не будет.

Естественно, что Аристотель был бы безработным в эпоху первобытнообщинного строя, когда сознание, по выражению Маркса, было еще непосредственно вплетено в практику, в «язык реальной жизни», когда еще «слово» объективно не было противопоставлено «делу». Людей тогда не волновали «проклятые» вопросы о соотношении знания, заключающего в себе «чистую» сущность вещей, и чувственных, единичных образов, как бы непосредственно отражающих текущие, мимолетные явления бытия. Но с возникновением собственно теоретической деятельности возникнет и проблема сознания (души), проблема познания и той роли, которую чувства и разум играют в процессе познания. Вот тут уже Аристотель с полным правом мог написать: «Думается, что познание души много способствует познанию всякой истины, особенно же познанию природы»¹.

Но даже и в теории не сразу вопрос встал так прямо. Не сразу отчетливо выявилась потребность осмыслить самих себя, свое умение осознавать и познавать мир и свои средства, методы познания и проверки достоверности знания. Известные нам первые мудрецы, по преданию, интересовались прежде всего причинами разлива Нила и солнечных затмений, высотой пирамид и средствами расчетов площадей. Но даже само многообразие их конкретных интересов предполагало и какое-то отношение к миру в целом. Что такое «все это вместе» — и пирамиды, и реки, и звезды?..

И вот ведь что интересно: при попытке охарактеризовать единую сущность всего многообразия вещей, предметов и явлений первые философы, даже независимо от своего желания, сразу поставили все те вопросы познания, которые затем исследовались в течение тыся-

¹ Аристотель. Соч. в четырех томах, т. 1. М., 1975, стр. 371.

челетий. Действительно, уже милетцы — Фалес, Анаксимандр, Анаксимен — в своих поочередно выдвинутых гипотезах о том, какова первичная материя, из которой образуется все видимое многообразие мира, тем самым как бы начинают спор и о проблемах познания и сознания.

«Вода» Фалеса... Кажется, что первый милетец увидел первичное, из чего состоит бытие, в том, чего всюду... больше: в Мировом океане, окружающем землю, во влажности воздуха, во влаге, пропитавшей землю и с необходимостью заключенной в источнике жизни — семенах растений и животных¹. Но не только вездесущность воды, — ее роль все объединяющего потока — вот, вероятно, что заставило Фалеса именно в ней искать общий корень всего многообразия единичных вещей. Но вода есть все-таки вода, нечто отдельное, особенное, одно из многого, что ощущается, воспринимается человеком. И в то же время, как отмечал еще Гегель, «вода» Фалеса, выступающая в роли всеобщей сущности, тем самым становится чем-то бесформенным, непохожим на то конкретное ощущение, которое получаем мы, соприкасаясь с реальной водой². «Вода» как начало начал — нечто «чисто общее», одновременно остающееся особенным.

И данное противоречие, видимо, почувствовал Анаксимандр. Предполагая, что «первичной материей» может быть лишь то, что не сводится к одному из своих

¹ Вот что писал по этому поводу Аристотель: «...к этому предположению он, быть может, пришел, видя, что пища всех существ влажная и что само тепло возникает из влаги и ею живет (а то, из чего все возникает, — это и есть начало всего). Таким образом, он именно поэтому пришел к своему предположению, равно как потому, что семена всего по природе влажны, а начало природы влажного — вода» (Аристотель. Соч. в четырех томах, т. 1, стр. 71).

² См. Гегель. Соч., т. IX. М., 1932, стр. 159—160.

определенных состояний, Анаксимандр говорит об архэ¹ как о материи, предела не имеющей, а тем самым не имеющей определений, как о материи, не имеющей каких-либо особенных признаков, так как все особенное — это уже ее состояние, ее единичные, частные, не вечные, исчезающие явления. По Анаксимандру, «первичная материя» есть та присущая всем предметам сущность, основное значение которой в том только и заключается, чтобы быть основой всех единичных предметов, не сводимой ни к одному из них. Он, живший почти два с половиной тысячелетия назад, так и назвал первооснову всего — беспредельную, неопределяемую материю, не имеющую каких-либо чувственно воспринимаемых качеств, — апейрон (беспредельное).

Поиск архэ — единой первосущности мира — ведется, как вы видите, милетцами в самой природе, почти «натуралистически». Традиционно мудрецов из города Милета причисляют к досократовскому направлению «античных натурфилософов». О Фалесе говорят, что он умел вычислять время солнечных затмений (астроном) и высоту пирамид по длине их тени (геометр), предсказал богатый урожай оливок и правильно определил причины разлива Нила (натуралист и географ) и т. д. Космогонические представления Анаксимандра гораздо ближе к современным, чем более поздние, птолемеевские. Почему же их прежде всего называют философами, а не геометрами, астрономами, физиками и т. д.?

Если прямо спроецировать на античность современный способ мышления, считая и античную, и средневековую культуру ступеньками, ведущими к «нам», низшее положение которых зависит от объема и глубины знаний (точка зрения буржуазных просветителей), то античные натурфилософы были и математиками (такими же специалистами, как и современные выпускники

¹ Первосущность, первоначало — термин, введенный Аристотелем при изложении учений «первых» философов.

мехмата, только знали самые-самые азы этой науки), и натуралистами (только дальше первых простых наблюдений и обобщений пока не шли), и астрономами (но без телескопов, ЭВМ, теории Эйнштейна и т. д.).

Вот при таком «однолинейном» подходе к развитию цивилизации, формы которой выстраиваются в шеренге годов, столетий и тысячелетий «по ранжиру» величины полезных знаний, античные натурфилософы действительно выглядят такими разносторонними специалистами, способными совместить много профессий, поскольку в каждой из профессий объем деятельности был весьма еще мал.

Эта же точка зрения на историю цивилизации проявляется и в том случае, когда мы говорим о самой философии как о изначально общем взгляде на мир. Покоится он якобы на отдельных научных знаниях и представлениях, например на знании о причинах разлива Нила и солнечных затмений, на знании о свойствах рычага и т. д. Тогда, по мере увеличения объема знаний о природе и усложнения специальных методов исследования, происходит отпочкование от философии отдельных, далее самостоятельно развивающихся наук. Философам остается знакомиться с тем, что каждой наукой добыто, и обобщать все добытое в единую картину мира.

И если и у тебя, читатель, было такое представление о путях развития знания, то и ты легко представишь себе античных натурфилософов математиками и географами, политическими деятелями и астрономами, социологами и физиками, которые находили время, кроме того, заниматься еще и философией.

Но греческая античность — особый способ жизнедеятельности людей в городах-государствах (полисах).

Особая, не совсем обычная история у тысячелетней культуры этого маленького народа! На перекрестках торговых путей и военных дорог, связывавших и стал-

кивавших между собой великие азиатские деспотии древности и египетское царство фараонов, образовались маленькие поселения землепашцев, ремесленников и торговцев, часто совмещавших все роды деятельности, ибо важнейшей и первой их заботой было политическое и торговое посредничество, требовавшее сохранения своей политической независимости и самостоятельности. Это были вольные города, в которых греческие племена приобретали и развивали черты новой общности, превращаясь в народ, объединенный языком, единством политических и экономических интересов, культурой, переваривавшей на своей основе тысячелетние культурные завоевания своих великих соседей. Пути развития греческого народа резко отличались от обычных для громадных земледельческих деспотий тех времен.

Рабство здесь еще не вышло за пределы патриархальных, семейных форм использования труда «племена рода» и может даже показаться скорее заимствованным у деспотических соседних режимов институтом, чем результатом разложения исходных греческих родов. Свободный гражданин полиса — частица единого, гармонично организованного целого. Его личные цели, потребности и способности пока еще непосредственно связаны с общими интересами сограждан. Классовое расслоение городского народа, наиболее ярко проявившееся в ожесточенной борьбе аристократии и демоса за полноту политической власти, возникнет позже и в том идеологическом оформлении, которое было подготовлено историей полисов: сами же греки осмысливают ее как борьбу за общее благо, за единство и целостность города-государства.

Идеологическое сознание их совмещало в себе все формы, далее развивавшиеся относительно самостоятельно. Восприятие мира, мифологией вскормленное и выпестованное, созревало и в едином политическом мышлении творцов (демиургов) своего города. Единый,

гармонически целостный мир простирался вокруг них в пластически совершенных, чувственно-телесных формах своих. Это был мир гармонии и порядка — Космос, возникший из первобытного Хаоса¹. Восхищенный величием мира, грек не испытывает его, не разлагает на части, не исследует его отдельных свойств. Он не естествоиспытатель, он мудрый наблюдатель, фантазер и поэт. Он и себя, чувствуя произведением этого совершенного целого, воспеваает как гармоническое тело — прекрасное орудие в руках демиургов космической гармонии. Он — микрокосм, в плоти которого живут все силы большого Космоса. Если он почти все свое время уделяет делам государственным, то цель его — навести у себя в доме — в полисе — тот же порядок, который, по его мнению, как высшее благо, царит во всем Космосе. Если он старается отыскать причины недугов, то ищет их в нарушении космической гармонии.

Кто он? Врач? Астроном? Философ? Нет, он теоретик по преимуществу и эмпирик по склонности к практическим действиям. Некоторые авторы, замороженные мерками нашего века, всю историю сводящие к взаимной смене недоразвитых, но наших же форм деятельности, говорят, например, что медики прошлого понимали необходимость союза с философами. А ведь античная «медицина» греков не нуждалась в союзе с философией потому, что сама была частью нерасчлененного мировоззрения, своеобразной теоретической мифологией живого тела, философски осмысливающей тысячелетние навыки лечения болезней. Даже само «звание» «врач» звучало как «эмпирик» (например, врач Секст, которого прозвали Эмпирик).

¹ Космос в представлении греков — это мир возникший, ставший, поэтому упорядоченный, закономерный, единый и целостный мир бытия. Космос возник из первоначального Хаоса, в котором именно порядка не было, не было меры, не было закона.

Нет, античные натурфилософы не были астрономами и физиками «по совместительству». Они впервые творили единую, *теоретическую* форму осмысления мира и... впервые старались понять, как возможно единой мыслью, единым словом выразить все бесконечное многообразие Космоса.

«Вода» Фалеса, апейрон Анаксимандра — единые сущностные определения этого многообразия. Трудно сказать, чем третий милетец — Анаксимен — обосновывал свой отказ от столь неопределенного всеобщего начала начал, каким был апейрон. Он мог просто считать, что апейрон — все-таки догадка, предположение человеческого разума, так как никто непосредственно не ощущал «неопределенное», а поэтому знание о нем не есть действительное знание. Нет, архэ должно быть именно единым корнем, источником всего многообразия мира, должно собой объяснять его существование во всем бесконечном многообразии его состояний и явлений. Например: почему живет человек? животное? Они дышат. Они впитывают в себя то, без чего и пяти минут не смогли бы прожить. Значит, то, что впитывают они в себя, то, что вдыхают, основа и самого дыхания и жизни. Жизнь (то есть настоящее, активное бытие) именно в дыхании находит себя и свою силу. Ее дает воздух — живительное начало бытия. Но и сам Космос есть единое целостное, живое бытие. Так считали все греки. Не разумно ли предположить в таком случае, что животворным единым началом всего сущего служит именно воздух. Он почти бесплотен как... дуновение, он — везде и во всем, им дышит и им живет Космос, им само бытие вызывается из небытия. Он, воздух, и есть, по Анаксимену, архэ.

Таковы краткие и самые общие сведения об учениях трех первых философов Древней Греции. И хотя до нас и не дошли какие-либо прямые их суждения о сознании и познании, в самой постановке вопроса об архэ и

materia prima (первичной материи) проблема уже назревает. Знаю то, что вижу, слышу и т. п., то есть воспринимаю при помощи органов чувств¹, как бы говорит Фалес, выбирая воду в качестве архэ. В апейроне Анаксимандра заключено возражение: видимое, чувственно воспринимаемое — всегда только особенное состояние всеобщего начала бытия, но лишь вечное, нестареющее, единое начало начал, недоступное чувствам и постигаемое разумом в процессе рассуждения, является единой сущностью мира. Ничто определенное, пределом ограниченное, не может быть таким началом. И наконец, что может разум знать о том, что никогда не воспринималось органами чувств! — как бы восклицает Анаксимен, заменяя апейрон воздухом.

Ни в коем случае не надо думать, что автор пытается здесь Фалеса и Анаксимена представить родоначальниками славного лагеря сенсуалистов-эмпириков², а Анаксимандра — первым из не менее славного лагеря рационалистов³. Кстати, непонятно, как можно к древним мыслителям, в произведениях которых все позднейшие типы философских школ «имеются в зародыше, в

¹ По свидетельству Симплиция, именно «отправляясь от чувственной видимости», Фалес за основу взял воду (см. «История философии», т. I. М., 1940, стр. 32).

² Эмпиризм — течение в философии, считающее, что в самом опыте есть все условия для познания, что сознание, разум способны только оценивать и «обрабатывать» то, что дает опыт. Эмпирики считают, что сущность вещей, общее, необходимое знание человек способен отвлекать уже в чувственном опыте от единичных впечатлений. Сенсуализм заостряет внимание еще и на том, что все человеческие знания имеют своим источником ощущения.

³ Рационализм — течение в философии, рассматривающее процесс познания как активную деятельность разума, способного благодаря своим особым свойствам проникать в сущность вещей, несмотря на то что чувства дают часто обманчивую и всегда субъективную характеристику мира.

процессе возникновения»¹, применять жесткие определения различных «измов», твердо устоявшихся лишь впоследствии (исключая, конечно, мировоззренческие).

Рассказом о милетцах хотелось показать нам, что решение вопроса об отношении сознания к бытию всегда касается обеих сторон этого отношения и проблема бытия есть одновременно проблема сознания. Милетцы не ставили гносеологических проблем на манер Канта. Но мы видим, что и «чисто» онтологическое² высказывание подразумевает определенную оценку места человека в мире, оценку путей и средств познания бытия. Древние натурфилософы в изумительно четкой форме сразу же взяли быка за рога, в самом определении первичной материи противопоставляя воспринимаемое с помощью органов чувств многообразие особенного тому единому всеобщему, которое можно постичь в едином же понятии лишь разумом.

А потом был их земляк по Ионии Гераклит из Эфеса, который показал, что можно и по-иному отнестись к тому же противоречию: мимолетность, непостоянство, исчезновение и рождение бесчисленного количества особенных предметов, с которыми знакомят нас органы чувств, есть только образ единой *меры*, одного *закона* (Логос). Ведь именно в постоянном переходе бытия в небытие, а небытия в бытие, в постоянном переходе противоположностей друг в друга — архэ, первосущность Космоса. В диалектике Гераклита единство мира выступает как единство противоположностей, а его движение как «единый поток», в котором сущность бытия, лежащая за пределами непосредственного восприятия, в то же время существует и многообразно проявляется

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 369.

² Онтология (ontos — сущее) — учение о бытии. Онтологическое высказывание — здесь как высказывание о действительности, характеристика того, что нас окружает, характеристика объективного мира самого по себе.

в чувственно-конкретном Космосе, который «всегда... был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающимся и мерами потухающим»¹. Эта блестящая мысль была абстрактно-всеобщим началом диалектики, и в ней, как в «клеточке», в зародыше, заключены все пережитии дальнейших теоретических исследований человеческого сознания.

Само движение как борьбу и смену противоположностей Гераклит объявляет истиной и сущностью. «В одну реку нельзя войти дважды», — писал он, замечая, что уже другие воды омывают купающегося в этой реке во второй раз. Здесь Соломоново «все проходит» схвачено в момент перехода того, что еще есть, в то, чего уже нет, что уже прошло. В постоянном, вечном переходе «есть» в «не-есть», в единстве противоположностей и видит Гераклит единое основание многообразных явлений мира. Река для него всегда та и не та, как раз в этом ее суть, ее мера, ее предел и определение. Вы всегда входите в нее и не в нее, потому что она и есть тот поток, в который нельзя войти дважды как в нечто неизменное, застывшее. Но если в этом всеобщем определении единого само многообразие — только волны, всплески, блики на поверхности (а именно их и видит наш взор), то ведь само-то это определение — плод рассуждения, умозрительно найденное слово (логос), правило, закон, мера.

Недоверчиво относятся и другие древнегреческие философы к обыденному представлению о познании: «Вижу, — значит, знаю»². Великий атомист Демокрит

¹ «Материалисты древней Греции». М., 1955, стр. 44.

² Недавно вышел в свет первый том сочинений Секста Эмпирика. Вступительная статья к нему, написанная проф. А. Ф. Лосевым, гораздо полнее и глубже освещает поставленный здесь вопрос, и поэтому автор очень рекомендует отложить (на время) книжку и прочитать: *Секст Эмпирик*. Соч. в двух томах, т. 1. М., 1975. Вступительная статья и особенно ее первая часть: «Истоки античного скептицизма».

из Абдер четко делит познание мира на два вида: темное (чувственное) и истинное (познание с помощью разума). И опять-таки эта, как мы бы сказали сегодня, теоретико-познавательная установка прямо связана с атомистическим учением о бытии.

В самом деле. Мир бесконечен в своем многообразии. Он *видимо* дискретен. Умопостигаемая единая сущность его предполагается как одно (не воспринимаемое чувствами, но столь же природное, телесное — вода, воздух, огонь), первичное, исходное, поэтому в принципе вечное состояние. Но в учениях Анаксогора, Эмпедокла готовился поворот греческой мысли к признанию многообразия самих первичных состояний. Тем самым и к попытке объяснить единство многообразия дискретных образов дискретностью самих исходных принципов. Пусть многое, но остающееся вечным и неизменным объяснит то многое, которое возникает и исчезает, меняется и мелькает, бывает и не бывает. Логика дискретности наиболее отчетливо «работала» в учении Левкиппа и его последователя Демокрита.

Бытие и небытие... Бытие видимое — мельтешенье кратковременных образов. Здесь нет ничего устойчивого. Бытие вечное и неподвижное — умозрительное допущение, никак не объясняющее природы видимого бытия. Тем более если отрицать небытие. Нет, с одним единым бытием (единой мыслью, одним словом, «схватывающим» сущность всего многообразия) мы не сможем связать все то, что нас окружает. Небытие конечно же есть. Без него нет движения. Оно есть, и оно пустота. Реальная, «физическая» пустота. И есть вечное, неизменное бытие. Только оно не одно. Изначальное бытие также дискретно, «разбито» на неизменные и вечные кусочки, из сочетаний которых состоит все сущее. Эти частицы — тоже апейрон, но, если так можно сказать, они неопределяемы вглубь. Они неделимы (атом).

И эта-то идея Левкиппа и Демокрита: все сущест-

вующее состоит из атомов, постоянно движущихся в пустоте, — ставит их в затруднительное положение. Ведь совершенно ясно, что ни атомы, ни пустоту человек никогда не ощущал непосредственно. Знание об атомах он может получить лишь путем чисто логического рассуждения, опирающегося притом на столь абстрактное свойство вещей, как делимость: все вещи делимы, но до бесконечности делить нельзя; следовательно, вещи состоят из частиц, далее не делимых. Но в таком случае истинной, всеобщей сущностью будут именно неделимые частички — атомы. И как раз их свойства, такие, как величина (хоть какая угодно маленькая, но должна же быть), форма (бесформенных величин не бывает), порядок и положение (что также естественно, коль скоро мы предположили само наличие частиц, так как сочетаться они должны в определенном порядке и в определенном положении), чувства и не воспринимают! К тому выводу, что атомы наделены этими свойствами, разум приходит самостоятельно. Что же касается качеств, воспринимаемых органами чувств, то «[лишь] в общем мнении существует сладкое, в мнении — горькое, в мнении — теплое, в мнении — холодное, в мнении — цвет, в действительности же [существуют только] атомы и пустота»¹ — так говорил Демокрит.

Чистое бытие атомов постигается разумом, дающим нам светлое, ясное, отчетливое знание самой сути вещей... Но, далекий от полного скептицизма по отношению к достоверности знания, Демокрит считает и темное (чувственное) познание исключительно важным, необходимым моментом, доставляющим разуму все его аргументы. Более того, разум, считающий себя способным самостоятельно, без помощи органов чувств, познать сущность вещей, Демокрит назвал однажды жалким². Однако он так и не сумел объяснить (о чем сви-

¹ «Материалисты древней Греции», стр. 76.

² См. «Материалисты древней Греции», стр. 78.

детельствует хотя бы тот факт, что характеризующие его философию мыслители древности, хорошо знакомые с его трудами, либо отмечают противоречивость Демокрита, либо сами противоречиво оценивают его взгляды на познание), каким образом ощущения помогают разуму познавать сущность вещей. Ведь качества вещей, воспринимаемые органами чувств, существуют «только в мнении», а разум, опирающийся на их показания (то есть на восприятия, в конечном счете зависящие от состояния нашего тела) ¹, оказывается способным постигать то, что существует в действительности и не воспринимается органами чувств. Трудно, конечно, через две с лишним тысячи лет судить о взглядах философа достаточно точно, тем более что от трудов его до нас дошли отдельные фрагменты, да и те часто в изложении его позднейших критиков. Но нам важно отметить, что Демокрит не только не считал, что «видеть — это и значит уже знать», но вынужден был рассматривать чувственно воспринимаемое многообразие качеств как нечто вторичное, как результат «столкновения» человеческой телесности с истекающими от других тел их образами.

Новая эпоха в развитии теоретического мышления Древней Греции связана с именем Сократа. Казалось бы, где-то в стороне остались проблемы единого начала всего сущего. Человек, его место и роль в человеческом мире, его достоинство и нравственные качества в центре внимания философа, которого Маркс называл и «демпургом философии», и «воплощенной философией». Но именно у Сократа проблема общего впервые ставится как непосредственный вопрос о природе челове-

¹ «В действительности мы не воспринимаем ничего истинного, но [воспринимаем лишь] то, что изменяется в зависимости от состояния нашего тела и входящих в него и оказывающих ему противодействие [истечений от вещей]» («Материалисты древней Греции», стр. 76).

ского знания, как вопрос о смысле слова, в котором чудесным образом заключена истина... Откроем одно из основных произведений Платона (ученика Сократа) — «Теэтет». Фактически первый вопрос, который задает юноше Теэтету постоянный герой платоновских диалогов Сократ, как раз наш с вами основной вопрос: что такое знание?¹

В беседе с Сократом юноша Теэтет выдвигает положение: ощущать — значит знать. Знание есть чувственное восприятие. И вот еще что здесь интересно! Не много и не мало, а за две тысячи лет до Иоганнеса Мюллера Платон, подробно разбирающий этот тезис, не оставляет камня на камне от выводов, к которым пришел физиолог в XIX веке на основании своего эксперимента. Послушайте-ка, что говорит герой Платона Сократ своему собеседнику.

«Сократ. Итак, славный юноша, попробуй уразуметь вот что. Прежде всего, что касается наших глаз: ведь то, что ты называешь белым цветом, не есть что-то инородное, вне твоих глаз, но ведь и в глазах его тоже нет, и ты не назначишь ему какого-либо определенного места, ибо тогда, оказавшись как бы в строю, он пребывал бы на месте, а не оказывался бы в становлении.

Теэтет. Как это?

Сократ. Будем исходить из того недавнего суждения, что ничто не существует само по себе как одно, — и тогда черное, белое и любой другой цвет представится нам возникающим благодаря обращению глаза на приближающееся движение, а все то, что мы называем цветом, не есть ни обращающееся, ни предмет обращения, — это нечто особое, возникающее посредине между тем и другим. Или ты будешь настаивать, что каким тебе кажется каждый цвет, таков же он и для собаки, и для любого другого живого существа?

¹ См. Платон. Соч. в трех томах, т. 2. М., 1970, стр. 230.

Теэтет. Клянусь Зевсом, я — нет»¹.

И. Мюллер считает ощущение произведением особой «энергии данного органа чувств», то есть, говоря словами Платона, «пребывающим на месте, а не становящимся». Свойством глаза. Правда, как только что Платон отметил, нисколько не лучше считать его и свойством самого предмета.

Тот, кто не знаком с историей философии (или знаком с ней понаслышке, из третьих рук), профессионально занимаясь популяризацией идей современной физиологии, может решить, что вопрос об адекватности субъективного ощущения ощущаемому объекту был поставлен на основании экспериментов, первыми из которых были как раз простейшие опыты Мюллера. И тогда он посчитает себя вправе упрекать современных философов в том, что они «оторвались» от настоящей науки, витают где-то в эмпириях и рассуждают, как... ну, скажем для осторожности, Фейербах, творивший уже более ста лет тому назад, вместе того чтобы обобщать результаты конкретных исследований сегодняшнего дня. И невдомек тогда ему то, что логика многих современных экспериментов в названной области (коп, по его мнению, следует обобщать, чтобы прийти к новой философской мысли) не поднялась еще до античной. Неведомо ему и то, что она, эта логика, став жертвой примитивной в своей односторонности идеи взаимодействия тел (структур), подсказывает исследователю абсолютно абстрактное направление изысканий, в лучших случаях способное лишь проиллюстрировать абстрактную же догадку о том, что внешний объект отпечатывается в мозгу с помощью органов чувств.

Но оставим до времени нашего современного оппонента, видящего в философии лишь общее место естественнонаучных знаний. Вернемся к Платону.

¹ Платон. Соч. в трех томах, т. 2, стр. 240—241.

То, что стало выводами из экспериментов Мюллера, экспериментов, направляемых логикой взаимодействия готовых структур, отлично сформулировал и Платон, противопоставляя этой логике идею становления¹. Для Платона, как мы видели, ощущение — это процесс, в котором ощущающий своими «средствами» воспроизводит движение объекта. Таково чисто логическое решение задачи. Но и оно не позволяет считать знание равным ощущению. Очень подробно, детально, придирчиво разбирает платоновский Сократ в диалоге с Теэтетом эту посылку.

Очень скоро выясняем мы, что, вопреки предположению Теэтета, знания — отнюдь не чувственное восприятие. Знаниями обладает наша душа, именно она видит с помощью глаз, слышит с помощью ушей и т. п.² Но то, что можно чувствовать с помощью одного органа, не воспринимается другим. Душа глазами видит цвет и форму, ушами слышит звуки, языком исследует, «солоны или нет» предметы, и т. д. Но какими органами душа «имеет ощущение» о бытии и небытии, о сходстве и несходстве, о тождестве и различии, о чете и нечете?³ Иными словами, есть ли в распоряжении души особые органы для познания таких свойств вещей, которые присущи им всем и не воспринимаются ни глазами, ни ушами, ни остальными органами чувств.

То, что душа (сознание) имеет знание об общем, существенном, необходимом, что это знание содержится в идеях (понятиях, категориях): «прекрасное» и «безобразное», «добро» и «зло», «качество» и «количе-

¹ См. Платон. Соч. в трех томах, т. 2, стр. 243—244, 281.

² «Сократ. ...Суди сам, какой ответ правильное: глаза — это то, чем мы смотрим или с помощью чего мы смотрим? Также и уши — это то, чем мы слышим или с помощью чего мы слышим?»

Теэтет. Мне кажется, Сократ, в обоих случаях надо говорить, с помощью чего мы ощущаем» (там же, стр. 281).

³ См. там же, стр. 282—284.

ство», «отношение», «причина», «следствие» и т. д., ясно. Но не менее ясно, что при помощи органов чувств можно воспринимать цвет, форму, звук, соленое, кислое и т. д., но нельзя воспринимать добро, качество, причину... И для восприятия общих идей у души нет помощников. «...Душа сама по себе, как мне кажется, наблюдает общее во всех вещах»¹. И именно сущность вещей постигает душа сама по себе, отвлекаясь от того непосредственно особенного, с чем ее знакомят органы чувств.

Итак, знать предмет — значит постигать его сущность. Сущность есть то общее, что с необходимостью присуще внешне, может быть, даже и непохожим друг на друга предметам. Например, доброта (как сущность) с необходимостью присуща и доброму мужчине, и доброй женщине, и доброму ребенку; прекрасное — и красивому ландшафту, и красивому юноше, и прекрасной мысли и т. д. Точно так же мы знаем, что все существующее с необходимостью имеет причину. Однако, сколь долго ни созерцали бы мы в опыте своем отдельные свойства не без причины существующей Луны, ни одно из них не будет причиной ее возникновения и не покажет нам необходимости тех следствий, которые сама Луна может произвести. Человек же на каждом шагу оперирует понятиями «причина» и «следствие»... Откуда же в сознании человека категории, идеи разума, содержащие знания об общем и необходимом, но не данные разуму с помощью органов чувств?

Не только Платон, но и все философы нового времени так и не смогли ответить на этот вопрос. И даже для многих наших современников он остается загадкой. И это после Маркса, что, впрочем, не удивительно. Ведь для философов-позитивистов, философов, «обоб-

¹ Платон. Соч. в трех томах, т. 2, стр. 283; ср.: «... одни вещи душа наблюдает сама по себе, а другие — с помощью телесных способностей» (там же).

щающих» только частные знания об объектах самих по себе, марксизм непонятен. Какое дело им до политической борьбы, до политической экономии! «Неужели вы думаете, что все эти «сюртуки», «холсты», «товар — деньги — товар» и т. п. — философия?» — с истинно аристократическим высокомерием спрашивает современный «философ науки». Он занят более важным делом: кабинетным анализом логики собственно научного мышления... И поэтому для него «противоречия познания», вскрытые еще Платоном, остаются и по сей день неразрешимыми: «Теория идей Платона содержит большое количество очевидных ошибок... Кое-что из сказанного Платоном остается даже после того, как были сделаны все необходимые исправления. Абсолютный минимум того, что остается, даже с самой враждебной по отношению к Платону точки зрения, состоит в следующем: мы не можем выражать свои мысли на языке, целиком состоящем из имен собственных, но должны иметь также такие общие слова, как «человек», «собака», «кошка»; или если не такие слова, то слова, выражающие отношение, как, например, «сходный», «прежде» и т. д. Такие слова не являются бессмысленными звуками, но трудно понять, как они могут иметь значение, если мир состоит целиком из отдельных вещей, таких, которые обозначаются собственными именами»¹ — так говорил наш современник Бертран Рассел. И прав он в одном: да, впервые эту проблему сформулировал именно Платон.

То, что в значении слова есть «нечто», не данное нам непосредственно в созерцании, отличающее знание, выраженное в слове, от восприятия, то, что это «нечто» схватывает именно сущность предмета², самого Плато-

¹ Б. Рассел. История западной философии. М., 1959, стр. 147.

² В. И. Ленин по этому поводу, конспектируя гегелевские «Лекции по истории философии» (раздел «Философия Платона»), записал: «Понятие не есть нечто непосредственное (хотя понятие есть «простая» вещь, но эта простота «духовная», про-

на привело к выводу: знание о всеобщей сущности многих отдельных вещей не только отличается от чувственных впечатлений. Оно ближе к их объективной сущности, чем к их же внешним признакам. Знание о вещах — их единый образ, но образ этот не состоит из совокупности различных качеств, с которыми нас знакомят органы чувств. Он образ их сущности, невоспринимаемой с помощью глаз, ушей и т. д. Что же в таком случае представляет собою эта сущность вне человека? Как она существует в самих вещах?

Помните: «душа сама по себе» созерцает ее? Демокрит бы сказал: это и есть светлое, истинное знание, а не мнение. Значит, есть что созерцать. Что же? Как и Демокриту, Платону на помощь приходит логика представления объекта как дискретного. Из одного, единого начала получить объяснения сущности самых различных предметов, относящихся к тому же к различным видам (образам), нельзя. Душа (сама по себе) не сможет «видеть» одно, а знать при этом и то, почему лошадь — это лошадь, а море — море. У всех лошадей (какими бы различными они ни были), у всех листьев и т. п. есть свой собственный единый прообраз. Образец, следуя которому образуются все бесчисленные отдельные, временные «копии». Прежде всех отдельных листьев, что появляются на деревьях, зеленеют, желтеют, опадают, исчезают навсегда, существует «в умном месте» лист-образец. Его плоть нетленна, он вечен, он реально существующая истина всех неистинных, временных, исчезающих листьев¹. И этот образец приобретает

стота идеи) — непосредственно только ощущение «красного» («это — красное») и т. п. Понятие не есть «только вещь сознания», но понятие есть *сущность предмета* (gegenständliches Wesen), есть нечто *an sich*, «само по себе» (В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 253).

¹ Кстати сказать, читатель имеет возможность убедиться еще раз в том, что, решая вопрос об отношении мышления к бытию, невозможно рассматривать их изолированно друг от

у Платона самостоятельное, отдельное существование, и любое человеческое слово («лошадь», например) потому и несет знание необходимости, общности, существенности, что обозначает оно не отдельные предметы (не тех животных, с которыми мы встречаемся здесь, на земле), а прежде всего их нетленную, вечную сущность (идею «лошадности»). Наше слово, наше понятие о лошади постольку относится и к многочисленным земным животным этого вида, поскольку сами они мимолетное, временное воплощение образа «лошадности», жалкие копии ее, напоминающие нам о своем единственном оригинале.

Мир, существующий вне человека, удвоился: многообразие воспринимаемых нами предметов дополнилось многообразием их прообразов, их образцов. Первый мир опять-таки зыбкий, исчезающий. Второй — вечный, истинный. Именно мир образов (по-гречески — идей, ибо *idea* — то, что видно, образ) соразмерен и гармоничен, в отличие от мира воспринимаемых нами предметов. Строгая иерархия царит в том «умном месте», где сосредоточены образы. Идея лошади (образец всех земных лошадей) зависима и производна от идеи животного, идея листа — от идеи растения, обе — от идеи сущего, последняя, как и все прочие образы, — от идеи блага. Дискретные «начала» различных конечных предметов сливаются в философии Платона в изначальном едином образе бытия, которое и есть благо.

Но принципиальное отличие платоновской концепции от концепции древнегреческих атомистов состоит как раз в том удвоении мира, о котором говорилось выше. Демокрит иногда называл свои атомы, коль скоро

друга. Досократовские натурфилософы, казалось бы, говорили только о сущности бытия, но «вышли» тем самым к проблеме Логоса, ума, души, а исследование субъективных способностей человека (вопрос Сократа: что такое знание?) приводит к характеристике самого мира.

они имеют только им присущую неизменную, вечную форму, идеями (образами); Платон не лишает свои идеи плоти — они, следовательно, тоже как бы далее не делимые, не разрушаемые, вечные «частички» истинного бытия. Однако у Демокрита атомы в своих сочетаниях — это и есть окружающий нас мир: только атомы и пустота есть его сущность. В душе человека может первое место занимать знание временных сочетаний атомов (темное знание), может человек проникнуть и в истинную сущность, может понять, что все в конечном счете сводится к сочетанию форм, фигур, положений неделимых частиц. Однако «мир по мнению» и «мир по истине» лишь два уровня знаний о мире. Сам же мир один, и в самом себе он несет свою причину и свою сущность. Поэтому и принято считать Демокрита провозвестником материалистической линии в философии.

А два мира Платона — это два объективно существующих мира, один из которых есть объяснение, причина и сущность другого. Окружающий нас мир предметов оказывается производным, вторичным по отношению к миру идей, к миру нетленных образцов всех вещей и явлений, свойств и качеств. Умопостигаемый, мыслимый мир идей существует, по Платону, объективно, но ничем иным, кроме как чистой сущностью вещей, он быть не может. Такой вечный и нетленный образ предмета, оторванный от самого предмета и несущий в себе его «чистую» сущность, есть не что иное, как объективизация знания об этом предмете.

Так раздвоились не только знание о мире, но и сам мир, и... даже человек! Действительно, тело человека, принадлежащее к миру предметов, обладающее органами чувств, как и все в этом мире, тленно, временно, преходяще. Оно и улавливает в бесконечности предметных качеств то, что лишь внешне и мимолетно напоминает о сущности, но не самую сущность. Другое

дело — душа! Душа, сопричастная нетленным сущностям (образам, идеям), сама оказывается изначальным образом (идеей) нашего личного существования. Скальпель платоновской мысли, рассекший все сущее на мир идей и мир предметов, рассек и человека, отправив душу в первый, а тело — во второй. (Ср. с монистическим пониманием души у Демокрита: шарообразные атомы души, проникающие через все поры и служащие источником самодвижения¹.)

Пусть сам Платон, по-гречески влюбленный в пластическую красоту телесных форм, в гармонию чувственно зримого мира, наделяет особой, нетленной плотью свои идеи (и душу)! Пусть противоречие бесплотности души и телесности организма встанет как проблема еще очень и очень не скоро. Неизбежное свершилось! Противоположная демокритовской философская концепция родилась: знание (точнее: его объективированное содержание) получило статус не только самостоятельного бытия, но и бытия изначального, первичного, определяющего существование всего того предметного многообразия, в котором живет человек, которое его окружает. Не мир предметов воспроизводится в знании, а идеи, то есть объективированное содержание наших знаний о предметах, воспроизводятся в их реальном бытии. Так Платон стал провозвестником и родоначальником линии идеализма.

Но и поворот вопроса «что есть знание?», при котором знание о сущности предметов оказывается самой объективно существующей их сущностью, не помог, как мы видим, его решению.

Новый поиск решения загадок познания и сознания пачат был учеником Платона — великим Аристотелем. Титаническим трудом своим обнявший и переработавший все начатое древнегреческой мыслью, Аристотель

¹ Подробнее см. в кн.: С. Я. Лурье. Демокрит. Л., 1970, стр. 314—318.

не мог принять сказочный мир «идей» Платона. И его критика платоновских «идей» есть их уничтожающая оценка, «есть, — как подчеркивал В. И. Ленин, — критика идеализма как идеализма вообще: ибо откуда берутся понятия, абстракции, оттуда же идет и «закон» и «необходимость» etc.»¹.

Чтобы не превращать наш свободный разговор в специальные лекции по истории философии, мы не будем цитировать обстоятельную аристотелеву критику. В любом систематическом курсе истории философии читатель легко найдет соответствующие, подробно прокомментированные извлечения из «Метафизики» Аристотеля. Но вот что характерно: выступая против Платона, Аристотель сам в конечном счете удвоил мир, ибо увидел в нем наряду с тем, «из чего он сформирован» (что одновременно является, по Аристотелю, пассивной возможностью быть чем-то), наряду с материей и то, что активно формирует, что реализует материальную возможность быть чем-то, превращая ее в действительность этого «чего-то». Речь идет о форме.

Почему? Да по тем же самым причинам, что и критикуемый им Платон. В обществе, где разорваны труд и мысль, дело и слово, постоянная зависимость каждого шага теории от практики скрыта от всех, в том числе и от философов. И Аристотель, так же как и его предшественник и учитель, резко разграничивает знание, как понимание (присущее, по его мнению, лишь творцам, свободным «изобретателям» и «открывателям искусств») и чувственные восприятия (то есть знание индивидуальных вещей, присущее людям практики)².

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 255.

² «В самом деле, имеющие опыт знают «что», но не знают «почему»; владеющие же искусством знают «почему», т. е. знают причину. Поэтому мы и наставников в каждом деле почитаем больше, полагая, что они больше знают, чем ремесленники, и мудрее их, так как они знают причины того, что создается» (Аристотель. Соч. в четырех томах, т. 1, стр. 66).

И вновь мы слышим знакомый мотив: «...ни одно из чувственных восприятий мы не считаем мудростью, хотя они и дают важнейшие знания о единичном, но они ни относительно чего не указывают «почему»...»¹

Так наша проблема оживает и на страницах «Метафизики». Подчиняясь велению социальных сил, разлетелись и замерли на разных полюсах чувственные восприятия и разум, общее и индивидуальное, явление и сущность. «Самая универсальная голова» (Энгельс) Древнего мира, «Александр Македонский греческой философии» (Маркс) — великий Аристотель сделал все, что мог, чтобы самым тщательным образом исследовать пути соединения полюсов, чтобы ликвидировать их разрыв. В. И. Ленин не случайно отмечает: «Прехарактерно вообще везде, *passim* (повсюду. — *Ред.*), живые зачатки и *запросы* диалектики... Наивная вера в силу разума, в силу, мощь, объективную истинность познания». Но тут же Владимиру Ильичу приходится добавить: «И наивная *запутанность*, беспомощно-жалкая запутанность в *диалектике* общего и отдельного — понятия и чувственно воспринимаемой реальности отдельного предмета, вещи, явления»².

Результат познания — это знание всеобщего, необходимого... И всеобщее, и необходимое должны быть в мире, должны быть в вещах, как их определение, как их сущность, как то, что делает их именно такими, а не иными. Сущность вещей несводима к чувственно воспринимаемой вещественности, к простой повторяемости внешних признаков и тем более к одному из них. Только пассивная материальность мира непосредственно, как печать на воск³, действует на наши органы чувств.

¹ *Аристотель*. Соч. в четырех томах, т. 1, стр. 67.

² *В. И. Ленин*. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 326.

³ *Аристотель*. Соч. в четырех томах, т. 1, стр. 421. Аристотель подчеркивает здесь, что ощущение «есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота».

Но почему же душа человека в оттиске узнает черты всеобщего? Почему в явлении светится сущность?

Ответ Платона, как мы видели, не устраивает Аристотеля. Он пытается идти дальше. А не является ли познаваемая разумом сущность вещи как раз тем, что позволяет ей быть отличной от других вещей и действовать согласно своей собственной природе? Что, скажем, секиру делает секирой или шар шаром? Не материал же, из которого они сделаны (он может быть одним и тем же), не их различные, случайные, чувствами воспринимаемые свойства. Их форма — вот ответ; нет, не внешний вид, а устройство, организация, позволяющая им быть секирой и шаром. Потому душа человека и узнает в получаемом с помощью органов чувств оттиске сущность, что в оттиске содержится вечный образ вещи, устроенной именно так для достижения цели, ради которой вещь существует. Оттиск, сохраняющий указание на форму, только начало познания. Дело ума — за внешними качествами вещи, в которых смешались и случайное и необходимое, и материальное и формальное (то есть существенное), найти вечное, всеобщее, необходимое — форму как таковую.

В самой постановке вопроса о форме-сущности очень много от здравого смысла, стремящегося всеми правдами и неправдами протащить в теорию непоколебимую уверенность в том, что раз вижу, значит, понимаю и каждая вещь сама за себя говорит.

Но форма — сущность только в том случае, если она и причина всякого возникновения и уничтожения. «Действительно, пусть всякое возникновение и уничтожение непременно исходит из чего-то одного или из большего числа начал, но *почему* это происходит и *что* причина этого? (Здесь Аристотель критикует прежде всего досократиков-натурфилософов за попытку ограничиться материальной причиной всего сущего. — Ф. М.). Ведь как бы то ни было, не сам же субстрат

вызывает собственную перемену; я разумею, что, например, не дерево и не медь — изваяние, а нечто другое есть причина изменения»¹. И получается логично и строго: коль скоро форма — сущность, начало и цель, коль скоро ей подчиняется пассивная вещественность материи, то форма уже не есть внутреннее свойство самой материи.

Мир снова удвоился, а насколько это новое удвоение лучше платоновского — пусть спорят специалисты. Нам же остается лишь подчеркнуть: мистика аристотелевской «формы» начиналась с самого обычного, казалось бы естественного, противопоставления «слова» и «дела», она закрепляется в постоянном сталкивании оторванных друг от друга, противопоставленных друг другу единичного (опыта, чувственных впечатлений, явлений) и всеобщего (разума, теории, сущности).

Вот теперь Аристотель может ответить на вопрос платоновского Сократа: знание есть постижение форм вещей. Но в таком случае, как это было и у Платона, сознание (душа) само должно быть формой: подобное познается подобным. Но формой чего должна быть душа? «... Душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же [как форма] есть энтелехия; стало быть, душа есть энтелехия такого тела»².

Будучи нематериальной формой, сущностью тела, душа имеет дело с формами вещей, с тем искомым всеобщим, что существует «помимо единичных вещей», хотя и «в них», и делает их данными, определенными вещами. «Душа необходимо должна быть либо этими предметами, либо их формами; однако самими предметами она быть не может: ведь в душе находится не камень, а форма его. Таким образом, душа есть как бы рука: как рука есть орудие орудий, так и ум — форма

¹ Аристотель. Соч. в четырех томах, т. 1, стр. 72.

² Там же, стр. 394.

форм, ощущение же — форма ощущаемого»¹. Вообще говоря, это замечательно! Посмотрите: «рука есть орудие орудий»! Все орудия создаются рукой, все орудия — для руки и она — для них. Это один полюс. Здесь нет знания, теории, ума. Здесь опыт, опирающийся на ощущения, на оттиски чувственно воспринимаемых качеств. На другом полюсе душа, ум. «Как бы рука», душа существует для форм, и все формы обнимаются ею. Ум, душа — орудие познания, оперирующее формами вещей, как рука — их материей. Каждая вещь имеет двойную природу: она *оформленная материя*. Предметы объективного мира, таким образом, соединяют в себе два начала, здесь произошло как бы соединение общего (формы) и индивидуального (материи, из которой форма вылепила предмет).

Но если внимательно присмотреться к «сплаву» материи и формы, диалектического тождества общего и единичного здесь еще нет. Форма просто «наделяет вечностью чувственные вещи» — так словами Аристотеля об «идеях» Платона можно охарактеризовать учение о «формах». Почти все аргументы Аристотеля, направленные против платоновского «удвоения» мира, сохраняют свою силу и по отношению к самому Стагириту². Аристотель не замечает этого: ему кажется, что, объединив материю и форму в самом предмете, он устраняет дуализм сущности и явления, общего и единичного, необходимого и случайного, рационального и чувственного. Но, имеющая дело с «формами» вещей, «форма» человеческого тела — душа объективно оказывается в том же затруднительном положении, что и платоновская «идея человека», вспоминая об «идеях» вещей.

¹ Аристотель. Соч. в четырех томах, т. 1, стр. 440.

² Аристотель был родом из города Стагиры. Отсюда и распространенное прозвище — Стагирит.

Душе остается стремиться к познанию самых общих «форм», и такое чисто философское познание Аристотель считает «приятнее всего и всего лучше». В бесконечном же количестве определяемых общими «формами» «конкретных форм» душе столь же трудно разобраться, сколь и в бесконечном количестве чувственно воспринимаемых качеств. И наконец, наличие «формы» — самостоятельного начала, движущего и управляющего материей, — с необходимостью приводит Аристотеля к отрыву «формы» от единичных вещей, к превращению наиболее общей «формы всех форм» в демиурга, в творца, в бога, имеющего собственное, отличное от материи, существование. «И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог»¹.

Так кончается Аристотель — древнегреческий ученый и начинается другой Аристотель, средневековый, богословский авторитет которого веками создавали и поддерживали отцы христианской церкви и схоластики.

2. Нечто о «Нечто»

Но даже в «мрачные годы средневековья», как казалось просветителям нового времени, под холодным пеплом богословской схоластики теплился, разгораясь, огонек пытливой мысли. И те же «проклятые» вопросы познания и души вставали перед теми, кто задумывался над сущностью мира, над сущностью бога, над тем, как и что мы знаем о том и о другом.

¹ Аристотель. Соч. в четырех томах, т. 1, стр. 310.

Комментатор Аристотеля Порфирій, довольно тонко почувствовавший основное противоречие познания и порядком заблудившийся в тумане аристотелевских попыток разрешить его, поставил следующие вопросы: 1) существуют ли роды и виды самостоятельно, или же они существуют только в мыслях; 2) если они существуют, то тела это или бестелесные вещи; 3) обладают ли они отдельным бытием или же существуют в чувственных предметах и паряду с ними.

Вот, что называется, вопросы по существу! Так где же и как существуют роды и виды (или, как тогда говорили, универсалии)? Принципиально знакомые уже нам ответы дали те, кто считал, что универсалии имеют реальное бытие: или как некие идеальные начала, предшествующие отдельным вещам (крайний «реализм»), или как формы самих вещей, существующие в них (умеренный «реализм»). В ответе первых многие видят возрождение платоновских «идей», а в ответе вторых — противоречивую попытку Аристотеля соединить всеобщее и единичное.

Но на вопросы Порфирия возможен и иной ответ: роды и виды, всеобщее как таковое — универсалии — не существуют реально. Ни в вещах, ни до них, ни помимо их, «ни на небе, ни на земле» нет общего, а есть лишь единичные, особенные, неповторимые вещи. Только в сознании человека есть общее имя, которое люди дают совокупности единичных вещей. Такой ответ на первый вопрос Порфирия снимает необходимость ответа на два последующих. Номиналисты (от латинского *nomina* — имя), как мы видим, открывают новый путь поиска. И если мы без обсуждения оставим «крайних» номиналистов, с порога отрицающих возможность существования общего в объективной действительности, то об «умеренных» поминалистах — концептуалистах (от латинского *conceptus* — понятие) — здесь надо сказать несколько слов.

Во введении мы, по существу, уже рассматривали их точку зрения, когда возводили вставшую на пути познания пирамиду. Концептуалисты — ее первые строители. Их логика, столь прочно овладевшая умами, что и по сей день многие материалисты иной логики не признают, базируется на «гранитном фундаменте» созерцательной философии. В мире существуют только единичные вещи — первый исходный принцип. Смешно и нелепо предполагать, что наряду с живыми, единичными, реальными кошками есть еще одна — «кошка вообще». Но все кошки обладают общими, повторяющимися чертами, свойствами, качествами. При помощи своих органов чувств человек отмечает это видимое повторение и называет его первым подвернувшимся под руку именем. Общность качеств у индивидуальных вещей не есть «общее как таковое», ведь оно всегда существует как единичное: у всех кошек есть хвост, но у каждой кошки не какой-то «общий», а свой собственный, единичный хвост. Универсалия, общее как таковое, таким образом, существует только в сознании, как имя, с которым у нас связано воспоминание о повторяющихся чертах вещей.

В борьбе концептуализма против «реализма» в средние века и позже проявилось здоровое несогласие мировоззрения науки с идеалистическим и религиозным «удвоением» мира. Нам и сегодня близки основные его тезисы: мир — совокупность единичных вещей, нет ничего чисто всеобщего, кроме понятия в голове человека; нет родов и видов, существующих самостоятельно, отдельно от индивидов. Влияние номинализма способствовало подрыву корней средневековой богословской схоластики и подготовило почву для расцвета материалистических учений нового времени.

Но мы вправе задать себе и такой вопрос: объяснили или нет номиналисты-концептуалисты, «что такое понятие»? Ответили они или нет на вопрос о том, как

оно появляется в голове человека? К сожалению, на этот вопрос мы вынуждены ответить так: нет, создав пирамиду, номиналисты только скрыли под ней проблему появления знания, что постоянно возрождало самые острые дискуссии, неминуемо носившие резко выраженный мировоззренческий характер. Вся история борьбы эмпиризма и рационализма и даже факт использования принципов номинализма в современной идеалистической семантической школе говорят об этом.

Мы не имеем возможности последовательно следить за развитием борьбы эмпиризма и рационализма на всем протяжении истории философии. Но ведь трудно допустить, что от античности до наших дней ничего не изменилось в решении проблемы, которой посвящена эта книжка. Говорят же: новое время... И новое оно не только потому, что старое прошло. Новый способ деятельности и соответствующий ему новый стиль (метод) мышления утвердились в истории. Что вызвало их к жизни?

В далекое старое время теоретическое знание о частных вещах и процессах формировалось как частный случай знания о мире в целом, что, как мы помним, имело исторические основания в самом способе деятельности древних. И в средние века общие принципы объяснения мира также определяли конкретные толкования наблюдаемых явлений. Правда, сами принципы были уже другими. Иерархия феодального строя, политической организации общества нашла свое идеологическое, иллюзорное отражение в иерархии «сил небесных», в религии, в ее принципах и догматах. Божественным творением, осуществлением какой-то одной, высшей цели представлялся мир средневековым философам-богословам. Его органическая целостность проявлялась для них в том, что каждое отдельное «творение» как бы воплощало в себе божественное провидение — стремление к единой цели. И в своеобразной «практи-

ке» магов, алхимиков, врачей и астрологов принцип детерминации неизменно оказывался идущим от умозрительно заданного общего к реальному многообразию частных состояний. В самую манеру такого теоретизирования не включалась апелляция к опыту даже тогда, когда речь шла именно об опыте, скажем своеобразном опыте или «эксперименте» алхимиков.

В *сотворенном* мире главное не в нем как таковом, не в его наличных качествах; главное в его всеобщей основе — в цели творения, к которой можно приобщиться лишь через божественное откровение. Поэтому общие знания, в которых заключены непререкаемые законы бытия, наделены незыблемым авторитетом рецептурной прописи, чаще всего понятной лишь посвященным. И путь от этого общего знания к определениям частных явлений был тогда господствующим логическим приемом теоретизирования.

Но, начиная с XV века, на самую феодальную организацию общества оказало решительное влияние развитие торговли и ремесла. Возрастал удельный вес ремесленного труда, возникали мануфактуры; господство земледелия над ремеслом (деревни над городом) подрывалось, и мануфактурное (затем промышленное) производство становилось ведущим в общей системе материальной деятельности людей. Разделение, специализация и кооперирование производства выводили чувственно-предметную, «опытную» деятельность из-под «контроля» цеховых традиций.

Именно новая структура общественного разделения труда, в которой предметно представлены развивающиеся производительные силы новой общественно-экономической формации, разрушает замкнутый цеховой принцип деятельности с его господством живого труда над овеществленным, с его магией всеобщей «формулы» эмпирически найденного и хранимого нередко в тайне рецепта мастерства, делает необходимым условием са-

мого производства знание «алгоритмов» природных процессов. «Присущее мануфактуре развитие есть *разделение труда*»¹. «Развитый принцип капитала как раз состоит в том, чтобы сделать излишними особенное умение и ручной труд, непосредственный физический труд вообще, сделать излишними как особо умелый физический труд, так и труд, основанный на мускульном напряжении; особую умелость же, напротив, вложить в мертвые силы природы»². Последние действуют в производстве как система машин, и «теперь, наоборот, машина, обладающая вместо рабочего умением и силой, сама является тем виртуозом, который имеет собственную душу в виде действующих в машине механических законов...»³.

Так характерное для развивающейся промышленности кооперирование и связанное с ним разделение труда привели с необходимостью к алгоритмизации каждой отдельной операции, осуществляющейся теперь на основе прежде всего механической, а затем и физической, химической и других закономерностей. Маркс отмечал, что наука, становясь производительной силой при данной структуре общественного разделения труда, превращая «мертвые силы природы» в средства производства, вырабатывала соответственно задачи, цели и методы теоретического подхода к объекту познания.

Естественнонаучный метод мышления складывался в этих условиях (и по этой причине) как метод пространственного представления о взаимодействиях готовых тел и веществ, как метод исследования постоянных, инвариантных форм этого взаимодействия. Поэтому же первой и всеобщей формой теории стала механика. Здесь даже само время — то есть содержание процесса — оказалось четвертой координатой пространства:

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. II, стр. 81.

² Там же, стр. 83—84.

³ Там же, стр. 204.

мерой дления пространственного взаимодействия. Энгельс, как известно, писал, что, перенесенный Бэконом и Локком из естествознания в философию, этот метод стал специфической ограниченностью последующих столетий: так называемым метафизическим методом мышления. Эмпирические науки нового времени развиваются именно как формирующийся компендиум знаний об отдельно механических, отдельно физических, отдельно химических, биологических и других постоянных свойствах (закономерностях), присущих самым различным целостным процессам развития¹.

Итак, первой областью нового по своему типу знания становится механика. Здесь общие принципы ценны постольку, поскольку их можно подвергнуть экспериментальной проверке, поставить на службу производству. Авторитет «отцов церкви» сам по себе был еще непререкаем, когда знание о механических свойствах конкретных вещей вступило с ним в решительный конфликт. Это знание ведь не может быть «выведено» из общих принципов богословия, не может быть ими ни подтверждено, ни опровергнуто. Опыт, чувственно-предметное испытание природы — вот новый авторитет для молодой науки.

Ясно, что господствовавший, оставшийся от средневековья, метод мышления не давал простора развитию опытных наук. И те, кто стал на путь изучения природы, прежде всего вынуждены были разобраться в правилах следования по этому пути. Так, наука о природе (механика прежде всего) с самого своего возникновения и выделения в самостоятельную сферу деятельности оказалась перед необходимостью изучать не только тела и их взаимодействия, но и самое себя, свой метод

¹ Достаточно кратко и точно воспроизводит положения Маркса о причинах изменений в самом стиле теоретизирования А. С. Арсеньев в статье «Наука и человек (Философский аспект)». Сб. «Наука и нравственность». М., 1971.

изучения объектов. И, критикуя неподходящую ей логику средневековья, создавать свой новый метод, новую логику — логику вывода общего из частных, опытных данных.

Удивительный этот новый метод¹. Целостное, всеобщее знание о мире он как бы отодвинул на задний план и во внимание не принимает. Да и какое оно, это единое знание о мире в целом? Откуда? Перед опытной, экспериментирующей наукой необозримая россыпь еще не исследованных отдельных объектов и их свойств. Общее, видимо, еще только должно когда-нибудь сложиться путем обобщения всех выводов из частных исследований. Главное — научиться получать самые первые обобщения из наблюдений, опытов и экспериментов.

В поле опыта море взаимодействующих фактов. Задача — найти среди бесчисленных и бесконечных их «столкновений» в пространстве те, которые повторяются с необходимостью. В таких постоянных взаимодействиях (связях) тел нельзя не видеть проявления их сущности, их сокровенной природы. Это и есть закон их бытия, определяющий как раз те свойства, которые могут и должны послужить людям. «Мертвые силы природы» тогда оживут в машине, когда машина воспроизведет в своем действии законы (устойчивые, повторяющиеся с необходимостью связи) природы. Как же взаимодействуют тела, от чего это зависит? От самих тел, конечно. Ведь больше и нет ничего в поле зрения ученого. Следовательно, от «устройства» тел, от того, какова их структура, организация. Таким образом, тело предстает перед исследователем в качестве сложившейся

¹ Более серьезное исследование его, проведенное в широком культурно-историческом и логическом контексте, вы найдете в книге: В. С. Библер. Мышление как творчество (Введение в логику мысленного диалога). М., 1975 (см. раздел «Новое время и «внутренний диалог»»).

ся пространственной структуры. Чтобы ее (структуру) описать, определить, вскрыть принцип действия, не остается ничего другого, кроме исследования ее частей и их взаимодействий.

Почему животные дышат? А они так устроены. Вот соответствующие «части» их организма, взаимодействием которых (в пространстве тела) объясняется дыхание как процесс взаимодействия их тела с телом внешним (воздухом). Почему человек видит? Изучайте устройство глаз. Почему думает? Изучайте, как устроена его голова, и т. д. Всякий объект исследования, от камня до мозга, уподобляется самым этим методом мышления часовому устройству. Вселенная — гигантский механизм, части которого взаимодействуют друг с другом в ее бесконечном пространстве так, а не иначе потому, что в свою очередь состоят из частей, взаимодействующих между собой так, а не иначе потому, что состоят из частей, и так до... А до чего, собственно? Может быть, до бесконечности? Может быть, нет никакого конца у этой цепочки? Есть, как не быть! Существование первичных исходных элементов, из которых собирается конструкция бесконечной Вселенной, предопределено здесь самым методом теоретизирования.

Представьте себе бурно растущее молодое дерево... В процессе его роста совершаются тысячи превращений, причем каждая ветка, каждый лист при всей своей сиюминутной оформленности не существуют сами по себе. В них играет, в них бьется вся жизнь дерева как единого целого. Именно она придает им форму, определяет их функции. Один из героев А. М. Горького сравнивает дерево с фонтаном, бьющим из-под земли.

Но вот, как на фотографии, фонтан наш замер. Он теперь просто выросшее, готовое, сформировавшееся тело. Жизнь его не покинула совсем. Она только схвачена в «пространственном срезе». Исследователь не видит роста, все его внимание сосредоточено на том,

как взаимодействуют друг с другом клетки листа и лист с веткой, ветка со стволом, а ствол с корнями. Прежде всего, обратив внимание на то, что перед ним тело, имеющее определенную форму, он чертит его границы, вычисляет площадь, объем частей тела, высчитывает пропорциональное соотношение их. Найденные меры отношения всех этих величин можно рассматривать теперь как самостоятельный объект исследования...

Тело дерева и его части обладают массой, скоростью и амплитудой колебания при ветре, ветви задевают друг друга... И вновь изучают специалисты законы (то есть постоянные формы взаимодействия) их движения, трения, давления и т. д. А вот и другие взаимодействия: соки дерева несут с собой минеральные соли, идут реакции обменных процессов... Новая самостоятельная сфера исследования открывается здесь. Так и до элементарных частиц доходит дело, до «биологии» листьев, ствола, корней... Затем открытия возникают на стыках наук, становятся особыми объектами изучения, формируя и специальные методы, и сугубо профессиональный терминологический арсенал языка новой науки: физическая химия, химия биологическая, механика теоретическая и квантовая механика. И наконец возникает идея как-то сложить вместе все, что нарабатывали самостоятельные науки, нарисовать общую картину жизни дерева.

Но как это возможно, если все знания формулируют лишь законы взаимодействия готовых частей тела, вполне сформировавшегося дерева, а дерево само — только ускользающий, зыбкий момент процесса видообразования? Этот-то процесс как раз и не был в поле зрения наших гипотетических исследователей. Для них развитие — это изменение, наступившее в результате пространственных взаимодействий, а функция — внешнее проявление действия определенной структуры при ее «столкновении» с другой, не менее определенной

структурой. Источник развития (изменения) во внешнем воздействии, а тем самым и развитие лишь эволюция, лишь количественное изменение того, на что подействовало внешнее воздействие. Идея же саморазвития здесь просто неприемлема. А целесообразная организация и взаимообусловленность всех частей дерева кажутся либо неожиданным результатом хаотических столкновений частиц, либо требуют признания опять-таки внешнего (по отношению к самой телесности дерева) вмешательства силы, способной к целеполаганию.

В конечном счете все «науки», о которых шла речь в нашей аналогии, были разделами «механики» столкновений «частей» дерева. Но все разнообразные движения этого тела и его частей, изучавшиеся ими, позволили исследователям строить из обрубленных сучьев дерева механизмы, орудия, машины... Вгрызаются в дерево машины, принцип действия которых взят у самого дерева. Но, как стало заметно особенно в последнее время, вряд ли это идет на пользу дереву. Кажется, оно уже начинает сохнуть. Тяжелая, могущая стать роковой дань за овладение силами природы. Тяжелая, но исторически необходимая. Только бы успеть с помощью приобретенного таким образом могущества предотвратить момент начала необратимых и гибельных процессов на планете Земля...

Вот теперь можно посмотреть, как в этих новых формах теоретизирования осмысливается наша «загадка». Естественно обратиться в первую очередь к философу, который был, по словам Маркса, настоящим родоначальником *«английского материализма и всей современной экспериментирующей науки...»*¹, — к Фрэнсису Бэкону.

С самого начала мы убеждаемся в том, что Ф. Бэкона волнует все тот же вопрос: как человек приобретает

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 142.

знания? Главную задачу он видит в выработке метода мышления, укрепляющего правильное сочетание опыта и рассудка, расторжение которых создало «общее смятение в семье людей», метода, дающего определенные правила, следуя которым можно исправлять ошибки чувств и опыта и приобретать правильные понятия о вещах. Ф. Бэкон детально разрабатывает такие правила, стараясь вооружить научное исследование умением от опытного знакомства с частными явлениями, единичными вещами переходить к общему достоверному знанию о них.

Он не хуже древних видел противоречия познания, понимаемого как созерцание индивидуумом объективного мира: «неверный свет» чувств не может служить источником достоверного познания «форм» (то есть, по Бэкону, объективных, самим вещам присущих законов их бытия). «Великое восстановление наук», предпринятое им, призвано разрешить противоречие между знанием о единичном, частном факте и знанием общим, знанием о законе. Это уже классическая формулировка вопроса, при решении которого столь резко разошлись принципы логики эмпиризма и рационализма.

Но разработанные Бэконом логические принципы индуктивного исследования покоятся на молчаливом допущении: «видеть — значит знать». Хотя человек может путаться, ошибаться в оценке единичных вещей, он знает, понимает что-то, когда воспринимает вещи при «неверном свете чувств». Как? Бэкон, опирающийся уже на солидную традицию концептуализма, полностью разделяет его гносеологическое кредо. Человек видит, чем похожи друг на друга определенные животные, что отличает их от других животных, и потому имеет уже какое-то знание. Имя, которое дается чувственному образу, объединившему похожее, позволяет говорить и думать и по мере надобности иметь перед глазами обобщенный образ. Следовательно, проблема не

в этом. Проблема в том, что люди просто не умеют пользоваться словами¹. «Плохие и неумелые абстракции» смысла слов от фактов — вот что больше всего возмущает Ф. Бэкона. «Идолом площади», наиболее тягостным из всех идолов, мешающих познанию², называет он неумение людей правильно называть вещи и правильно пользоваться именами вещей. Нетрудно убедиться в том, что, хотя весь пафос «восстановления наук» и обращен на решение методологической задачи перехода от эмпирических знаний к теоретическим обобщениям, исходная проблема первичного знания, соотношения имени и вещи, пусть в неявной форме, волнует и родоначальника английского материализма.

«Большая же часть слов имеет своим источником обычное мнение и разделяет вещи в границах, наиболее очевидных для разума толпы»³, — замечает Ф. Бэкон. «Толпа», естественно, не следует строгим, научным правилам абстрагирования, о которых мечтает и которые пытается создать философ. «Толпа» опирается на свои непосредственные мнения, на то, что видит и слышит, на то, что чувствует. «Но в наибольшей степени запутанность и заблуждения человеческого ума происходят от косности, несоответствия и обмана чувств, ибо то, что возбуждает чувства, предпочитается тому, что сразу чувств не возбуждает, хотя бы это последнее и было лучше... Чувство само по себе слабо и заблуждается, и немногого стоят орудия, предназначенные для усиления и обострения чувств»⁴.

¹ См. Ф. Бэкон. Соч. в двух томах, т. 2. М., 1972, стр. 19—20.

² См. там же, стр. 26, 25.

³ Там же, стр. 25—26.

⁴ Там же, стр. 22—23. Заметим, что Ф. Бэкон отчетливо видит как несовпадение качества, данного в созерцании, с сущностью, формой вещи, так и невозможность в эмпирическом суждении выразить эту сущность: «Вообще же только богу (подателю и творцу форм) или, может быть, ангелам и высшим гениям свойственно немедленно познавать формы в положитель-

Таким образом, смысл слов, которыми оперируют сознательные существа, зависит, по Бэкону, от тех или иных способов обобщения внешних признаков вещей. Сами по себе чувственные впечатления и косны, и обманчивы, и слабы, недостаточны для улавливания истинной сущности вещей. Все дело в том, как «разделять вещи», то есть по каким признакам отделять их друг от друга и объединять в роды и виды, чтобы имена, слова наиболее соответствовали вещам. До сих пор (до Бэкона) это делалось стихийно, необдуманно, вслед за мнением «толпы». А если составить четкие Таблицы «привлечения примеров на суд разума» и методически, последовательно сравнивать, в каких вещах то или иное свойство всегда присутствует, в каких всегда отсутствует, отмечая при этом и различные степени проявления свойства в различных вещах и т. д., то в конечном счете можно прийти к строгому, научному знанию об этом свойстве вообще, как о форме, законе, необходимости. Знание возникает в итоге сравнения, обобщения, исключения и т. п. чувственно воспринимаемых в опыте качеств вещей, и все дело в том, чтобы упорядочить, превратить в стройную научную систему методы обобщения и абстрагирования.

Прекрасно! И все же наше сомнение остается в силе: может ли даже самое простенькое знание о вещах родиться как обобщение их чувственно воспринимаемых качеств. Не согласный с «мнением толпы», Бэкон пытается найти действительное знание о том, например, что такое теплота, найти «форму», закон теплоты. Притом он предполагает, будто знание (мнение, представление, понятие) есть простая комбинация: ощущение от часто повторяющегося качества плюс обозначающее его слово. Но истинно ли это предположение? Последуем здесь снова за Ф. Бэконом и увидим, что смысл
ных суждениях при первом же их созерцании. Но это, конечно, выше человека...» (там же, стр. 113).

даже самого простого слова не может быть сведен к сохранению в памяти общих чувственно воспринятых качеств. «Для примера возьмем какое-либо слово — хотя бы «влажность» — и посмотрим, согласуются ли между собой различные случаи, обозначаемые этим словом. Окажется, что слово «влажность» есть не что иное, как смутное обозначение различных действий, которые не допускают никакого объединения или сведения»¹. Бэкону кажется, что все дело в том, «что это понятие необдуманно отвлечено только от воды и от обычных жидкостей без какой бы то ни было должной проверки»².

Предлагаемые им методы более точного «отвлечения», однако, требуют ясного знания о гораздо более абстрактных, отвлеченных понятиях, чем влажность. И даже если предположить, что обыденные понятия являются просто чувственными восприятиями и представлениями, названными для удобства общения словами, то тогда проблема совсем не там, где ее ищет Бэкон.

Обыденное понятие (ощущение, образ плюс слово), скажем, о теплоте позволяет высказать мысль: «данная вещь теплая». Но как узнать, какой закон («форма», сущность — дело не в термине) всегда вызывает одно и то же (лишь различное по степени) ощущение тепла?! Ведь анализировать, сравнивать, «исключать», обобщать и т. п. все возможные случаи получения ощущения теплоты я могу лишь постольку, поскольку уже имею понятия об «отвлечении», «сравнении», «анализе», «причине», «явлении», «сущности» и т. п. Вряд ли такие понятия можно считать чувственно воспринятым качеством, ощущением или образом, за которым закрепились слова. Они могут быть лишь итогом исключительно сложного познавательного действия. Получает-

¹ Ф. Бэкон. Соч. в двух томах, т. 2, стр. 26.

² Там же, стр. 27.

ся, что, прежде чем начать познание того, что дано в чувственном опыте, индивидуум уже должен располагать богатым арсеналом логического оружия. Откуда же оно?

Ф. Бэкон жалуется, что простые слова («влажность», «теплота» и т. п.) отвлечены от вещей неправильно, и для приведения их в соответствие с истиной предлагает нам метод индукции. Но как и от чего отвлечены логические правила и приемы индукции? Ведь каждый шаг индуктивного исследования опирается на гранитную почву уже имеющихся общих понятий. Ведь и Бэкон не хуже нас видит, что «различные действия, не допускающие никакого объединения или сведения», обозначаются словом «влажность».

Так каким же образом люди понимают друг друга, произнося это слово? Даже в самом обыденном слове, точнее сказать, в его значении есть обязательно такое «Нечто», которое несводимо к отдельным ощущениям или образам, которое понимается и тогда, когда человек не успевает или не может в принципе вспомнить своих чувственных впечатлений, которое отражает не столько внешний облик вещей и их отдельные свойства, сколько что-то неуловимое чувствами, какое-то значение предмета или его свойства... Что же это за «Нечто», делающее понятными слова нашей речи, часто относящиеся к совершенно непохожим вещам и несводимое к чувственным впечатлениям?

Математически точный метод, обеспечивающий достоверность общих идей и опирающийся на опыт, искал и Томас Гоббс. Нетрудно заметить, рассуждал Гоббс, определенную зависимость постоянно следующих друг за другом явлений. Одно из них тогда может выступить меткой другого. Так, вид тучи предупреждает нас о дожде, туча — метка дождя. Человек при помощи меток не только восстанавливает в памяти прежние впечатления и мысли, но и информирует о них

других людей. Гоббс считает, что метки в таком случае лучше называть знаками. Дело в том, что метки — такая информация о предмете, которую люди получают от самих предметов. Другое дело — знак, особая метка, используемая людьми для обмена информацией. Знак — своего рода метка метки (сигнал сигналов). Если вы просто скажете: «дождь», это будет метка-имя, произвольно данное людьми атмосферному явлению. Если же вы в определенном порядке употребите ряд имен: «Сегодня ночью шел дождь», то вы используете четыре имени уже в качестве знаков, так как передадите определенную, что-то означающую смысловую информацию, а не просто назовете именем какое-то явление. Отсюда категорическое определение Гоббса: «Если издаваемые людьми звуки так связаны, что образуют знаки мыслей, то они называются *речью*, а отдельные части речи — *именами*»¹.

Вот теперь пора обратить внимание на основную мысль Гоббса. Человеческие звуки есть метки мыслей, представлений, переживаний. С их помощью мы вспоминаем сами и сообщаем другим то, что было воспринято, пережито, продумано. Но так как «причины имен те же, что и причины наших представлений»², — реальные качества вещи, то имена относятся нами и к самим вещам. Вот здесь-то мы и видим истинную логику концептуализма, логику, с одной стороны, достаточно убедительную, чтобы удовлетворять в течение столетий всем требованиям «здравого смысла», а с другой — логику, исходное положение которой вступает в неразрешимое противоречие с ходом дальнейшего рассуждения.

Когда человек непосредственно воспринимает вещь, предмет, явление, то ему нет надобности в знаках. Сам предмет говорит за себя, и он достаточно ясен для созерцающего его индивида. Все дело в том, чтобы не за-

¹ Т. Гоббс. Избр. произв. в двух томах, т. 1. М., 1964, стр. 62.

² Там же, стр. 76.

быть о своих впечатлениях, сохранить их в памяти¹. Вот поэтому-то «человек выдающегося ума» и догадался обозначать метками свои впечатления и мысли по поводу воспринятого. Затем, чтобы вместе с ним не умерло и все его знание, эти метки были сообщены и другим, стали тем самым знаками и, соотнесенные с конкретным впечатлением от конкретного предмета, именами.

И только? Но ведь каждое слово фиксирует не столько внешние, повторяющиеся, чувственно воспринимаемые качества, сколько общее значение явлений. Каким образом? Почему только с помощью имен, обозначающих не отдельные, «совершенно ясные» в восприятии вещи, а целые группы первичных имен (роды, виды), удастся охарактеризовать сущность чувственно воспринимаемых явлений? Ведь, согласно логике концептуализма, впечатление от отдельных чувственно воспринимаемых коров должно быть уже некоторым знанием, к которому само имя «корова» ничего не прибавляет. При знакомстве с отдельной коровой человек знает, что она вскармливает своих телят молоком. Что же нового даст утверждение: «Корова — млекопитающее»? «Млекопитающее» — просто имя имени, обозначающее уже известное (не больше!).

Гоббс так и говорит: предложение «человек есть живое существо» только потому истинно, что людям когда-то пришло в голову дать оба эти имени одной и той же вещи². Их соединение в суждении посредством связки «есть» ничего не прибавляет к знанию о человеке. Но если это так, то почему мы стремимся определить (например, через ближайший род и видовое отличие) наши слова и понятия? Почему наука не удовлетворяется тем, что «и так сразу ясно»? Почему она стремится докопаться до сущности, открыть причины,

¹ См. *Т. Гоббс*. Избр. произв. в двух томах, т. 1, стр. 62.

² См. там же, стр. 78.

понять что-то, кроме того, что бросается в глаза? Все те же «роковые» вопросы...

И последний, самый тяжелый для концептуализма вопрос: что же реальное обозначается именами: «сущность», «причина», «необходимость» и т. п.? С помощью этих имен строится научное знание, с их помощью сам Гоббс ищет математически точный метод познания. Но ведь они не обозначают и по природе своей не могут обозначать те или иные чувственные впечатления или предметы. Но что же тогда они обозначают? Начало всякого знания составляют образы восприятий и воображения¹, пишет Гоббс; человек дает им имена. И все? Неужели вся история философии до Гоббса, сосредоточенно исследуя, как человек познает скрытую сущность образов и что собою представляет эта сущность, напрасно ломала копья?

Нет, видимо, не напрасно. Ведь и у Гоббса «образы восприятия и воображения» в конце концов оказываются не тем, что «наиболее известно природе». «Под наиболее знакомыми *нам* вещами мы должны понимать вещи, воспринимаемые нами посредством органов чувств; наиболее же известными *природе* являются такие предметы, которые познаются разумом»². Познаются, но как? Вот в чем вопрос! Учение об именах на него не отвечает. И в самом деле, предметы, «наиболее известные природе» и познаваемые разумом, то есть сущности, причины вещей, необходимость их бытия, с точки зрения теории имен, лишь знаки, обозначающие наши мысли о конкретных предметах. Вот поэтому-то и пространство, и время не могут быть, по Гоббсу, самими вещами. Хотя наши пространственные представления и возникают как результат воздействия вещей, но пространство, как, впрочем, и почти все остальные акциденции (то есть «формы, под которыми тело нам представляется»),

¹ См. *Т. Гоббс*. Избр. произв. в двух томах, т. 1, стр. 104.

² Там же, стр. 105—106.

существует, как таковое, лишь в сознании человека. Вот, например, что пишет Гоббс о времени: «...необходимо также признать, что время существует не в самих вещах, а только в мышлении, осуществляемом нашим разумом»¹.

Подобные утверждения ученого, все свои силы отдавшего поискам достоверного метода познания, нельзя отождествлять с теориями скептиков и агностиков. Для последних субъективность ощущений и пространственно-временных форм созерцания — камень преткновения, ставший краеугольным камнем теории, лишающей науку возможности познать сущность вещей. Для Гоббса же подобные выводы — чисто логическое следствие концептуалистской теории познания, следствие, в котором Гоббс не хочет видеть преграды на пути к пониманию истины. Да, как бы говорит он, пространство и время — не сами вещи, они наши представления о вещах. Но возникают представления в сознании в полном соответствии с таким объективным качеством вещей, как их величина и движение. И пространство и время являются средствами нашего ума, с помощью которых мы познаем вещи, и познаем их правильно. Таким образом, Гоббс ни в коем случае не предтеча Канта, если говорить о мировоззрении, о выводах, сделанных и тем и другим из логики, подсказанной пирамидой. Но что касается самой логики, приводящей к отрыву сущности от явления, общего от единичного, необходимого от случайного, мышления от ощущений, то в этом отношении Гоббс действительно шел той же дорогой, которой затем пойдет и Кант. Пришли они к разному, но тут уж дело не столько в самой логике, но и в понимании содержания проблем познания.

И довольно о Гоббсе. Новые поиски — новые неудачи.

¹ Т. Гоббс. Избр. произв. в двух томах, т. 1, стр. 128.

«Наиболее известное природе и познаваемое разумом», как, вероятно, заметил читатель, и есть наше «Нечто». Гоббс не сумел ответить на вопрос о том, как же «наиболее известное природе» становится известным и разуму. Этот вопрос в центре внимания Рене Декарта. Но и ему познание видится прежде всего как созерцание. Задача в выработке метода, с помощью которого человеческий ум мог бы достоверно судить о «встречающихся предметах». Но ни сами по себе чувства, ни обобщение повторяющихся в ощущениях качеств вещей не могут быть достоверно истинными. Даже ощущение своего собственного тела порой обманчиво: недаром ведь потерявшие ногу рассказывают, как иногда они вдруг явно чувствуют боль в пальце... отсутствующей ноги. Напротив, то самое «Нечто», которое как-то сразу становится понятным при одном только произнесении его имени, не может быть просто чувственным, внешним обликом предмета, его особенным, случайным свойством. Это умопостигаемое «Нечто» — ясная, незатуманенная «неверным светом чувств», необходимая сущность.

Видимо, для того чтобы узнать, каким образом разум может схватывать сущность, надо подвергнуть сомнению все формы и средства познания, все, что человек считает достаточным для приобретения знаний, и в конце концов найти такое, в чем невозможно сомневаться, что само собой с необходимостью достоверно. Вывод, к которому приходит Декарт, не пуждается в подробных комментариях: я могу сомневаться во всем, даже в том, что у меня действительно есть тело, которое я ощущаю, но нельзя сомневаться в том, что я сомневаюсь, — следовательно, мыслю, а раз мыслю, значит, существую. *Cogito ergo sum* (мыслю, — следовательно, существую), — разве это знание нуждается в каких-либо доказательствах? Оно дано мне вместе с моим бытием, с фактом моего существования. Это знание четко, ясно, то есть интуитивно. Я как бы рождаюсь на свет вместе с ним,

и вместе со мной появляются оно и подобные ему врожденные идеи. Да, есть в душе у меня «Нечто», что открывается мне не в созерцании вещей, что достоверно не потому, что я вижу. Ну, как тут удержаться, чтобы не привести еще одну цитату!

«Возьмем, например, этот кусок воска. Он только что вынут из улья и еще не потерял сладости находившегося в нем меда; он еще сохранил кое-что от запаха цветов, с которых был собран; его цвет, его форма, его величина ясно видны: он тверд, холоден, гибок, и если вы по нему ударите, он издаст звук. Наконец, в нем встречаются все признаки, по которым можно наверное узнать тело. Но вот, пока я говорю это, его приближают к огню: вкус, остававшийся в нем, исчезает; запах испаряется; цвет меняется; форма утрачивается; величина вырастает; он становится жидким, нагревается; его едва можно схватить, и он не издает никакого звука, сколько бы по нему ни ударили. Остается ли у меня после этого тот же самый воск? Надо признаться, что остается: никто в этом не сомневается, никто не судит иначе. Но что же с такой точностью было известно в этом куске воска (что заставляет нас считать, что изменившийся воск есть все-таки воск? Какое его неизменившееся свойство? — *Ф. М.*)? Конечно, это не могло быть что-нибудь из подмеченного в нем посредством чувств, потому что все, доступное в нем зрению, слуху, осязанию, обонянию и вкусу, оказалось изменившимся, в то время как воск продолжает быть тем же самым». И непосредственно вслед за этим вывод: «...мое понимание отнюдь не составляет ни зрения, ни осязания, ни представления и никогда не составляло их, хотя это и казалось прежде; но оно составляет только усмотрение умом...»¹

Вот оно, наше «Нечто», тут как тут. Все чувственно воспринимаемое в воске изменилось, осталось в нем

¹ *Р. Декарт. Избр. произв. М., 1950, стр. 347—348.*

«Нечто» — воск остался воском. Декарту ясно, что в процессе созерцания невозможно отвлечь от чувственно данных вещей простое, но существенно необходимое свойство их. Оно постигается благодаря тому, что ряд идей, с помощью которых наш разум познает сущность вещей, рождаются вместе с самим разумом по воле создавшего нас всеблагого творца¹.

И так как лишь господь бог может объяснить нам, каким образом и откуда извлечены вложенные им в рождающееся сознание простые, четкие, ясные идеи, то только на порядочность бога и остается надеяться. Бог как гарант истинности, бог, который не может быть обманщиком, — каким беспросветным средневековым повеяло вдруг от этих «метафизических рассуждений». Бог Декарта не удержался на истинно философской, спекулятивной, метафизической высоте. Он смешался, слился с богословским Саваофом, так и не объяснив нам, не верящим ни в бога, ни в черта, каким же образом разум получает знание об общем, необходимом и существенном.

Декарт наделяет душу (интеллект, разум, сознание) способностью постигать за изменчивой внешностью постоянную сущность благодаря данным богом, врожден-

¹ Исключительно интересно было бы специально исследовать ту роль, которую играет в домарксовской философии бог Декарта, а также бог Спинозы и любой другой «философский бог». Подобное специальное исследование весьма важно для нашей цели. Но мы вынуждены ограничиться несколькими словами. Важно подчеркнуть, что универсальное, внеличностное, существующее по отношению к каждой отдельной личности как нечто объективное, сознание (бог), наделяющее разум человека особым, от индивидуального опыта не зависящим знанием, есть не что иное, как мистифицированное созерцательной гносеологией общественное сознание. (За время, прошедшее после первого издания нашей книжки, появились специальные исследования, посвященные этой теме. См., напр.: *Н. В. Мотрошилова. Познание и общество. Из истории философии XVII—XVIII веков. М., 1969, стр. 159 и след.*)

ным общим идеям. Сознание личности наделяется от самой личности и ее опыта независимым «естественным светом» — свойством, способностью, которые тогда трудно было объяснить, не прибегая к помощи бога.

Но тут начинается самое главное. Я, конечно, изложу ход мысли Декарта. Но заинтересованный читатель все же должен обратиться к первоисточнику, и если вы попробуете прочитать Декарта не с целью поставить ему отметку за знания¹, если вы отвлечетесь от конкретных сравнений того, что знал о физиологии Декарт, с тем, что знаем о ней сегодня мы, то вы увидите ясно и отчетливо, насколько глубже многих наших современников чувствовал и понимал великий философ, как надо ставить вопрос о душе, о ее способностях и страстях!

Открою секрет полишинеля: диалог во введении не выдуман мной. Это «раскавыченные» цитаты из опубликованных в последние годы статей. Так вот, если вам посчастливится и вы увидите, как ставил вопрос о нашем «Я» Декарт в 1644 году, то и сами сможете включить его аргументы в этот уже известный вам спор.

Величие Декарта в том и состоит, что, подчиненный описанному выше способу теоретизирования (а Декарт был одним из его основателей), он не дал себя убаюкать радужными надеждами, рождаемыми этим методом. Нет, в рамках механистического истолкования мира как бесконечной совокупности взаимодействующих между собой структур проблема сознания неразрешима.

Впрочем, судите сами. Первое, главное, определяющее свойство тела, полагает Декарт, — протяженность. Все, что мы можем сказать о телесной субстанции, выражается в терминах пространства и «физического»

¹ Помните, как хорошо замечает герой кинофильма «Доживем до понедельника», что, судя по изложению и оценке некоторых исторических событий, историю делали сплошь двоечники и недотепы: тот — недооценил... а тот — не понял... этот — не поднялся до уровня и не смог предусмотреть...

времени. Но ни одним из этих понятий мы никогда не определяли состояния и «страсти» души. Нельзя же сравнивать движение тела, преодолевающего протяженность пути, с внепространственным, если так можно сказать, движением мысли. Ведь речь не идет о произнесении или написании знаков, выражающих мысль. Там пространство полости рта «преодолевает» язык, пространство листа бумаги — перо в руке пишущего. Эти движения телесные, с их помощью моя мысль может стать известна другим. Но попробуйте указать то расстояние, которое пробегает мысль, рождаясь в моем сознании. Правда, и по сей день такие попытки еще делаются. Здесь в ход идут уже не амплитуда колебаний языка в полости рта, не бег пера по бумаге, а движение нервных импульсов по нейронным «цепочкам». Декарт сказал бы, наверное, что принципиальной разницы во всех этих измерениях движения телесных посредников мысли нет. Что вся проблема как раз в том, что мысль только тогда душевное явление, только тогда и заслуживает названия «мысль», когда она о *чем-то*, когда речь идет о ее содержании. Вот что значит декартовское положение: движение души нельзя передать с помощью тех понятий, какими с необходимостью мы определяем движения субстанции телесной. И наоборот. Все, что мы можем сказать о «страстях души», неприложимо к протяженной субстанции.

Нужны были философская мудрость и методологическое чутье Декарта, чтобы вместо изобретения «душевной жидкости», «ответственной» за мышление, — какого-нибудь «мыслерода» или «душерода» (по аналогии с «теплородом») — в связи с несовместимостью субстанциальных определений (атрибутов) протяжения и мысли найти иное решение вопроса. А ведь, кажется, что проще: свойствам души человека найти соответствующую телесную структуру, ибо всякое свойство определено устройством тела.

Декарт глубоко убежден, что (я почти цитирую) для понимания жизни любого организма, включая человеческий, нет необходимости в знании каких-либо иных законов, кроме законов механики. Тщательно изучая телесные механизмы жизни, он все самые сложные поведенческие акты животных и человека рассматривал как рефлекторные, как комбинированные реакции сложно устроенного тела на внешние воздействия. Даже слезы и мимика боли, довольное урчание и человеческий смех¹ — все это не более как рефлекторная реакция механизма живого тела. Но «тело мысли» для Декарта — горячее мороженое. Он видел несовместимость двух субстанций — протяженной (телесной) и духовной (мысли) — как раз в том, что никакая структура тела сама по себе не может обусловить то, что мы называем мышлением. Декарт — один из создателей механической картины мира — был при этом настолько философом, чтобы исключить мышление из механики взаимодействия тел. Тем не менее и через триста двадцать шесть лет со дня смерти Декарта некоторые естествоиспытатели и некоторые философы, во всем следующие за ними (вопреки специальному предупреждению Энгельса и Ленина о том, что этого нельзя делать в сфере теоретических выводов и философских умозаключений), заняты детальнейшим описанием специального тела, физиологическая структура которого, по их

¹ «Смех состоит в том, что кровь, идущая из правой полости сердца через артериальную вену, внезапно наполняет легкие и заставляет воздух, содержащийся в них, несколько раз сжиматься; этот воздух стремительно выходит через горло, где производит нечленораздельный сильный звук; легкие наполняются воздухом, и он выходит, затрагивая все мускулы диафрагмы, груди, горла, благодаря чему приходят в движение мускулы лица, соединенные с ними. Это движение лица с нечленораздельными сильными звуками и называется смехом» (*Р. Декарт. Избр. произв.*, стр. 654—655).

мнению, порождает и все психические функции как таковые.

Да, в механической картине мира Декарт не нашел места мысли. А так как другой картины мира господствующий метод теоретизирования не мог даже и предположить, то Декарт вынужден был рассматривать мышление как действие особой духовной субстанции, отличной от протяженной. Тем самым Декарт, по сути дела, сформулировал знаменитую «психофизическую проблему», проблему причинной связи души (психики, сознания) и тела (мозга прежде всего). И только в логике механицизма она и формулируется как проблема.

Декарт выразил противоречие «духа» и «тела» как действительно диалектическое. Высокое напряжение, возникшее между его полюсами, требовало разрядки. И лишь видимостью таковой могут послужить попытки свести один из полюсов к другому. В том-то и состоит тонкость позиции Декарта, что, оставаясь в рамках механицизма, он тем не менее как бы чувствует ограниченность этих рамок. Только так и можно понять двойственность его позиции: он ищет причинную зависимость между мыслящей и телесной субстанциями, и он же ярко демонстрирует... бесплодность таких поисков. Так что «двойственность» есть не более как выражение внутренних противоречий механицизма. Поэтому Декарт — дуалист. И дуализм этот (или, по-другому, психофизический параллелизм), по крайней мере, четко обрисовывает оба «полюса» проблемы. Но коль скоро это так, то необходимо опосредствование полюсов, нужен посредник, нечто третье, в чем объединятся обе противоположности. Таким посредником у Декарта и оказывается бог, с помощью которого удастся наконец обеспечить взаимодействие двух субстанций.

А по-другому можно? Оказывается, можно. Спиноза и нашел иного посредника, хотя и назвал его по традиции богом. Но бог этот оказался таким «нерелигиоз-

ным», что его изобретатель был проклят церковниками большим проклятием и навечно занесен в списки безбожников-атеистов.

И нашел он его «интуитивно», то есть способом, который не предусмотрен ни одним из правил формальной логики. Именно потому и нашел, что ясно увидел невозможность сведения «мысли» к «телу» или «тела» к «мысли». А третье Спиноза нашел истинно диалектически: как единое, общее основание двух противоположностей. Им и стала для Спинозы единая субстанция, она же бог, она же Природа. Вот тут-то и надо было бы цитировать страницу за страницей новую книгу Э. В. Ильенкова, к которой мы и отсылаем читателя¹. Открытие Спинозы, увы, не было оценено по заслугам ни в то, ни в более позднее время. Тем более им не могло удовлетвориться развивающееся научное знание. Перед ним ведь стояла задача понять, как единичные факты, наблюдаемые в опыте, становятся общим понятием, озаряющим нашу жизнь светом разума.

Великому английскому материалисту Джону Локку после Декарта приходится начинать все сначала. «Опыт о человеческом разуме» — фундаментальный, классический труд Локка — начинается четкой постановкой «нашего» вопроса: как идеи (понятия) приходят в душу? ² Именно приходят, а не присутствуют там от рождения, — в этом Локк убежден. Последовательно, не торопясь разбирает он всевозможные аргументы в защиту врожденных идей и один за другим отбрасывает их как несостоятельные. Все знание в опыте, все лишь через опыт; нет ничего в разуме, чего не было бы в ощущениях, в непосредственном опыте личности. Личностное, индивидуальное сознание (а какое же может быть еще,

¹ См. Э. В. Ильенков. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., 1974. (Очерк второй.)

² См. Д. Локк. Избр. филос. произв. в двух томах, т. I. М., 1960, стр. 75.

не правда ли?) наполняется знаниями в личном, индивидуальном опыте посредством «контакта» наших органов чувств с предметами внешнего мира.

Локк классически описывает столь хорошо знакомую нам пирамиду¹. Но с ее высоты не заметить того самого «Нечто», которое присутствует в каждом названии, в каждой идее, в каждом термине. «Опыт» Декарта с воском нельзя игнорировать, ибо в логике рационализма есть свое «рациональное зерно». Противоречия философии предшественников Локка — Ф. Бэкона, Т. Гоббса — в свою очередь тоже требуют разрешения. И Локк объясняет способность разума постигать не воспринимаемые органами чувств всеобщие, необходимые, существенные свойства вещей следующим образом: получая от органов чувств все сведения о вещах, разум обладает особенной внутренней способностью оценивать свои ощущения, регистрируя и классифицируя их. Отношение разума к этой своей способности есть рефлексия, позволяющая иметь идеи, из опыта не получаемые. То, что Гоббса заставило признать акциденции не вещественными свойствами, а свойствами нашего разума, то и Локка заставляет выводить идеи, в силу своей всеобщности и необходимости организующие и направляющие опыт личности непосредственно из познания разумом своих собственных способностей.

Сын классового компромисса 1688 года в политике, Локк и в философии идет на компромисс с рационализмом под влиянием логики научного исследования. С неумолимостью внутреннего закона эта логика заставляет ученого так или иначе оценить тот факт, что деятельность сознания отдельного человека направляется, организуется такими идеями, которые не могут быть объяснены анализом его личного чувственного опыта. Для того, кто рассматривает сознание как естественный,

¹ См. Д. Локк. Избр. филос. произв. в двух томах, т. I, стр. 176—177.

природный дар индивидуума, объяснить вневещность и относительную самостоятельность от опыта целого ряда «способностей ума» невозможно иначе, чем «открытием» в нем самом врожденных, имманентных ему, априорных свойств.

То, что рефлексия Локка представляет собой попытку обосновать наличие в разуме идей, непосредственно в чувственном опыте личности не приобретенных, по заслугам было оценено всеми критиками Локка, и прежде всего его главным оппонентом — Лейбницем. Защищая тезис картезианцев (сторонников Декарта) о наличии в нашем сознании врожденных идей, утверждая, что сознание человека не может быть от рождения *tabula rasa* (чистой доской), Лейбниц пишет о том, что локковская рефлексия «есть не что иное, как внимание, направленное на то, что заключается в нас, и чувства не дают нам вовсе того, что мы приносим уже с собой. Если это так, то можно ли отрицать, что в нашем духе имеется много врожденного, так как мы, так сказать, врождены самим себе, и что в нас имеются бытие, единство, субстанция, длительность, изменение, деятельность, восприятие (*perception*), удовольствие и тысячи других предметов наших интеллектуальных идей?» «Поэтому, — продолжает Лейбниц, — я склонен думать, что по существу взгляд нашего автора (Локка. — *Ф. М.*) на этот вопрос не отличается от моих взглядов или, вернее, от общепринятых взглядов, коль скоро он признает два источника наших знаний — чувства и рефлексия»¹.

К «туманным» идеям рефлексии великий материалист-сенсуалист пришел совсем не случайно! В любом учебнике по истории философии прочтем мы с вами, что Локк был непоследовательным: наряду с материалистическим пониманием происхождения

¹*Лейбниц.* Новые опыты о человеческом разуме. М.—Л., 1936, стр. 49, 50.

знания из ощущений Локк говорил о наблюдении самодеятельности нашей души — а это и есть рефлексия, — получающей таким образом идеи, в ощущениях не данные. Но что значит быть последовательным, стоя на «гранитном фундаменте» концептуалистской пирамиды? Может быть, дав себя убаюкать доводам «здравого смысла», Локк должен был просто спрятаться за пирамидой, не видеть всех тех трудностей, с которыми столкнулись Бэкон и Гоббс, не чувствовать, что в логике Декарта что-то есть, и... упрямо твердить: нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в ощущениях. Если в этом должна была проявиться последовательность Локка, то не стоит забывать про «последовательность» «вышедшего из Локка» и «тоже» отбросившего его рефлексию Беркли, доказывавшего, что в таком случае в интеллекте действительно нет иного знания, кроме знания о наших собственных ощущениях. Об этой «железной логике» созерцательно-материализма следует помнить тем, кто и сегодня разделяет сенсуалистические и концептуалистские принципы Локка, отвергая, правда, при этом непоследовательно введенную рефлексию как уступку идеализму. (Здесь, конечно, точнее было бы сказать — рационализму, но для тех, кто считает, что материализм и есть концептуализм, всякое отступление от последнего есть поворот к идеализму.) И пусть читатель простит нас за парадокс, но насколько же непоследовательность Локка последовательнее (закономернее) обыденного: «Видеть — значит знать»!

Всем вышесказанным мы хотим подвести читателя к мысли: противоречие «Опытов» Локка — это основное внутреннее противоречие домарксовской теории познания, и, таким образом, непоследовательность гносеологического учения Локка как отдельного философа обобщается именно последовательностью объективного развития философии как науки.

Но не только философия, само естествознание постоянно доказывало всем ходом своего развития ограниченность эмпирических представлений. Уже механика наглядно продемонстрировала, что ее общие принципы (законы) не рождаются способом отвлечения от «частностей» исследуемых на опыте объектов. Напротив, если бы теория слепо следовала тому, что наблюдается в опыте, то... Но вот, судите сами.

Почему и в каком случае тела движутся равномерно и прямолинейно? Если судить на основании опыта, то потому и тогда, когда к ним прикладывается внешняя сила: телега — лошадь, тачка — человек и т. д. Во всех иных случаях тело движется либо с ускорением (под уклон) под действием силы тяжести, либо (в двух остальных случаях: по прямой или «в гору») замедляя свое движение. Галилей же сделал вывод, прямо противоположный тому, который следует в качестве эмпирического обобщения: тело тогда, и только тогда, движется равномерно и прямолинейно, когда к нему *не прикладывается* внешняя сила.

Стоило только для истолкования опытных данных применить некоторые принципы, из самих этих данных не вытекающие, стоило только опереться на активное абстрактно-логическое манипулирование со всеобщими формами мысли, как вывод становился законом, объясняющим опытные данные, но как?! Наперекор восприимемому.

Теперь-то нам подобные теоретические выводы кажутся само собой разумеющимися, прямо-таки наглядными, чуть ли не непосредственно ощущаемыми фактами. Но стоит только вспомнить бешеное сопротивление, которое им оказывал «обыденный здравый смысл», базирующийся как раз на тысячелетнем опыте восприятия, чтобы понять революционную роль, которую для теории стали играть всеобщие формы нашей мысли. Я уже не говорю о представлениях современной физи-

ки, конструируемых воображением, вслед за смысловой, физической интерпретацией чисто математических операций.

Таким образом, как писал в свое время Кант (пример взят, кстати, у него же), «естествоиспытатели поняли, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений (всеобщие формы мысли. — *Ф. М.*) должен идти вперед, согласно постоянным законам, и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу... Разум должен подходить к природе, с одной стороны, со своими принципами, сообразно лишь с которыми согласующиеся между собой явления и могут иметь силу законов, и, с другой стороны, с экспериментами, придуманными сообразно этим принципам для того, чтобы черпать из природы знания, но не как школьник, которому учитель подсказывает все, что он хочет, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы»¹. Правда, Кант здесь приписывает естествоиспытателям не свойственную им, как правило, методологическую проницательность. Естествоиспытатели пока еще не очень-то «поняли», каким образом разуму следует относиться к природе. Но то, что в самом естествознании этот вопрос объективно встал очень остро, Кант отметил справедливо, ссылаясь на «продуманность» экспериментов у Галилея и Торричелли.

Следовательно, и развитие естествознания требовало ответа на вопрос о происхождении и сущности всеобщих форм мысли, играющих столь существенную роль в деле познания природы.

¹ *И. Кант. Соч. в шести томах, т. 3. М., 1964, стр. 85—86.*

3. Когда прав Кант?

Что же это за всеобщие формы мысли, «формы сознания, вызревшие,— как писал Э. В. Ильенков,— в трудном и противоречивом развитии культуры»? И как быть с нашим «Нечто», присутствующим в каждом понятии, но принципиально несводимым к чувственно воспринимаемой внешности предмета. Ведь и оно, по словам того же Э. В. Ильенкова, из индивидуального опыта никак с необходимостью не выводится и, однако, активнейшим образом детерминирует этот опыт, задает форму его протекания¹.

Вот теперь мы и увидели наконец, зачем нужен был исторический экскурс! Он наглядно помог нам увидеть два исключительно важных момента.

Первый: в истории философской мысли процесс приобретения знаний действительно рассматривался как индивидуальный процесс отражения, осознания умом бесконечного разнообразия чувственно данных единичных вещей.

И второй: мы увидели, что такое представление о процессе познания сталкивается с неразрешимым противоречием: чувственный опыт всегда имеет дело с единичным и случайным, а сознание постоянно оперирует чем-то вневещным, каким-то «Нечто», включающим в себя лишь всеобщее, необходимое, существенное знание о самых разнообразных и подчас внешне совершенно не похожих друг на друга единичных вещах и явлениях.

Особенно ярко эти противоречия проявились в философии Иммануила Канта. Отметим с самого начала, что и для него опыт лишь обработка рассудком индивидуума внешних чувственных впечатлений. В опыте человек один на один противостоит природе, и только

¹ См. Э. В. Ильенков. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960, стр. 17.

благодаря своим природным способностям он может высказать те или иные суждения об окружающем его мире. Человек — субъект познания — созерцает в своем опыте многообразный мир единичных явлений, и такой «созерцательный» опыт возбуждает познавательную способность человека. Такова исходная гносеологическая позиция Канта.

Не удивительно поэтому, что немецкий философ вынужден отметить: «Хотя мы из опыта и узнаем, что объект обладает теми или иными свойствами, но мы не знаем при этом, что он не может быть иным»¹.

Где же выход? Предшественник Канта, английский философ Давид Юм, нашел выход, правда весьма своеобразный. Опыт — источник наших знаний, рассуждает он. Но как быть, если опыт не гарантирует истинности всеобщих суждений необходимости? И Юм решил... отказаться от веры в достоверность и необходимость подобных суждений. Кто знает, действительно ли у всех изменений есть причина? Ведь человек не может в этом удостовериться на опыте, так как заведомо не способен познакомиться со всеми изменениями, которые происходили, происходят и будут происходить... В опыте повторяется что-то, и как будто без исключений. Отсюда люди делают вывод: так и должно быть, повторяемость не случайна, мы имеем здесь закон. Так было. Так будет. Вдруг в новых опытах обнаруживается, что и не всегда так было и так больше не будет. Какова же ценность предыдущего суждения?

В свое время классическим примером достоверности, всеобщности, необходимости стал вывод, полученный из опыта: «Все лебеди белые». И верно, сколько ни встречали лебедей, все они были белыми. «Следовательно, открыт закон. Так было, так будет», — поторопились

¹ И. Кант. Соч. в шести томах, т. 3, стр. 106.

люди обобщить свои эмпирические наблюдения. А в Австралии, оказалось, лебеди черные...

Так вот и твердят люди упорно: «Все изменения имеют причину». А где гарантия, что где-нибудь, не в Австралии, так на других планетах или в микромире, не найдутся изменения, возникающие без причины? Но тогда и само понятие «причина» становится сомнительным. Может быть, и причин-то вообще нет никаких и человек лишь привыкает мыслить по принципу: *post hoc ergo propter hoc* (после этого, — значит, по причине этого). Кто знает? Сомнение во всем — вот единственно правильная позиция ученого, если в опыте нет достаточных оснований для необходимых выводов. К такому выводу пришел Юм, посадив, по меткому выражению Канта, свой корабль познания на мель скептицизма и оставив его гнить там. Это явно не выход. Скорее, тупик.

Однако проблема остается нерешенной. Мы ни на шаг не продвинемся в ее решении, если вместе с Кантом будем бранить Юма за скептицизм. Но ведь и анализ опыта не спасает. Кто-кто, а Кант совершенно ясно видит, что сам чувственный опыт возможен только благодаря тому, что мы руководствуемся всеобщими, необходимыми, из опыта не выводимыми знаниями. Именно они «задают форму протекания опыта». Для Канта это настолько ясно, что с самого начала он считает буквально аксиомой положение: если суждение безусловно необходимо, то есть если что-либо утверждается (или отрицается) как необходимый признак предмета нашей мысли, всегда, во всех случаях обязательно имеющийся (или отсутствующий) у данного предмета, то такое суждение не может опираться на опыт, не следует из опыта, а предшествует ему. Суждение необходимости — это суждение *a priori* (до опыта).

Итак, необходимость и всеобщность, присущие нашему знанию, из опыта получить нельзя. Но откуда же

они берутся? Вкладываются в сознание богом в виде «врожденных идей»? Нет, непосредственно господь бог не вмешивается в конкретные дела познания. Априорное знание не врождено нам, его, как знания о чем-то, нет в сознании в момент рождения. Просто человек рождается способным определенным образом воспринимать и познавать, с готовыми способностями видеть, слышать, обонять и т. д. Способности перцепции, чувственного восприятия сами по себе выступают как нечто сформировавшееся до опыта, данное человеку а priori. Эта имманентно присущая ему способность имеет свою организацию, свои особенности и границы. Она может быть подвергнута исследованию, на нее всегда, сознательно или неосознанно, опирается мысль человека, она, наконец, выступает перед внутренним взором нашим как определенное поле чистого созерцания, как освобожденное от всех предметных признаков чистое пространство и чистое время.

Попробуйте на минуту закрыть глаза и ничего не представлять себе... Пустым экраном развернется перед вами чувственное ожидание образа. Чисто идеальное, субъективное пространство этого пустого экрана готово вместить в себя изображение любого предмета, но оно существует перед внутренним взором нашим и незаполненным. И именно на нем, согласно Канту, мысль рисует идеальную «линию вообще», «идеальную окружность», «идеальный треугольник» и тому подобные образы чистого созерцания, в опыте никогда не встречавшиеся, от единичных предметов не абстрагированные, обладающие несомненным достоинством всеобщности и необходимости. Здесь «треугольность» превращается в видимый треугольник, прямоугольный или остроугольный, равносторонний или равнобедренный и т. д. И все его свойства, не затуманенные «неверным светом чувств», раскрываются перед нашим изумленным взором как чисто необходимые, как чисто всеобщие

свойства, как необходимый и всеобщий закон соотношения углов и сторон.

Для того чтобы отражать внешний мир, нам, по Канту, нужен еще специальный экран, приспособленный природой для проекции на него впечатлений, получаемых от созерцания внешнего мира. Этот экран — чистое пространство; длительность происходящих на его фоне событий — чистое время. Пространство и время поэтому субъективное чувственное вместилище грядущих впечатлений опыта. Если человек обратит свое внимание на закономерные свойства «экрана» и на законы «проекции», то он будет иметь дело с неизменным, вечным, строго необходимым и всеобщим. Суждения, открывающие необходимые свойства пространства и времени, потому и отличаются безусловной достоверностью и всеобщностью, что они не фиксируют никаких случайных, внешних, опытных данных. Их особое достоинство состоит в том, что они способны расширять наши знания, прибавлять нечто новое к уже известному, не опираясь при этом на опыт как таковой.

Обратите внимание на то, что истинная всеобщность получается не в результате перебора многих единичных случаев. Вот что значит обратиться не к опыту, а к субъективным формам, в которых человек воспринимает мир! Теперь понятно, почему Галилей пришел к подлинной всеобщности вывода о прямолинейном и равномерном движении, не «перебирая» всех известных ему по опыту случаев подобного движения, а мысленно нарисовав на чистом пространственном поле своего воображения линии движения под разными углами к горизонту. И при этом получилось, что только в том случае движение будет искомым, когда угол равен нулю. Таким образом, Галилей просто обратился к всеобщим свойствам ожидающего единичных впечатлений «пространства» восприятия, а не к опыту.

Если бы он обобщал эмпирические факты, то,

во-первых, он, как мы помним, вынужден был бы сделать вывод, обратный полученному, а, во-вторых, этот вывод не мог быть действительно всеобщим: при некоторых условиях опыта валичия извне приложенной силы явно недостаточно для того, чтобы тело двигалось прямолинейно и равномерно. Либо «тряхнет» его на ухабе, либо занесет в сторону... Зато теперь, после обращения к всеобщим формам восприятия, к всеобщим правилам рассуждения (логическим правилам и приемам, свойственным человеку), можно и каждый единственный, опытный факт объяснять с точки зрения полученного вывода. Поэтому-то, по Канту, теоретическое мышление, протекающее в присущих ему, не из опыта извлеченных формах, устанавливает всеобщие законы и для содержания наших опытных восприятий.

Правда, вы можете спросить Канта: но действуют ли эти законы вне самого теоретического мышления? Раз они из опыта не извлечены, то где же гарантия того, что они объективны, то есть что им в действительности подчиняются реально существующие вещи, а не только наши впечатления о вещах? Такой гарантии Кант не дает. Да и зачем она? Человек способен создавать стройные непротиворечивые теории, базирующиеся на внеопытных формах восприятия и мыслительных операций. Этим теориям точно соответствует порядок опытных впечатлений — что же еще?! А соответствует ли им порядок самих вещей — это мы и в принципе-то знать не можем. Сами вещи (или, как говорят философы, «вещи в себе») вне и без человека — ему никак, ни в какой форме не даны, и о них, таким образом, мы ничего не знаем. Так Кант пришел к тому, что «вещи в себе» непознаваемы.

Если же всеобщие формы разума человек пытается использовать не для истолкования своего опыта и рассудочных обобщений, а для суждений о «вещах в себе», находящихся по ту сторону опыта, то разум сразу же

сталкивается с неразрешимыми противоречиями (антиномиями). Непротиворечивость логического мышления достигается у Канта за счет отказа от постижения противоречий самой действительности.

А главное: вопрос о происхождении и сущности знания так и остается нерешенным. «Чистое», как и опытное, созерцание не позволяет понять характер скачка от внешнего образа к понятию! Видимость объяснения у Канта заключается в том, что в образах «чистого» созерцания придающая им порядок априорная форма выражена непосредственно, бросается в глаза, существует в чистом своем виде. Складывается примерно следующее положение: то, что воспринимается в опыте, действительно внешне, преходяще, единично, случайно. Другое дело — априорные формы созерцания! Они присутствуют в душе, и душа, «взглянув» на них, все понимает. Получается, что и априоризм Канта не спасает от необходимости предположения: «раз вижу, значит, понимаю». Объяснения опять нет. Остается лишь утверждение: так от века, такова душа или такова субстанция, бог и т. п. Утверждать, что в «чистом созерцании» априорных форм душа имеет возможность понимать только потому, что видит, — значит совершить подмену того же тем же: вместо живого созерцания реальных вещей представить «чистое созерцание» извечно присущих душе априорных форм в расчете на то, что тогда не придется объяснять, как можно, раз взглянув, понять, что видишь, понять и сохранить в имени сущность видимого.

Может быть, и само понятие присуще моей душе от рождения? Тогда прав Декарт, тогда нужен бог. Только при чем здесь наука, при чем здесь теория познания? Вера должна занять место научной теории. И понятно, почему Кант сказал: «...мне пришлось ограничить (*aufheben*) знание, чтобы освободить место *вере*...»

— Милое дело! — восклицает читатель. — А когда же Кант прав? Неужели я должен заплатить столь высокую

цену, как отказ от возможности познания, за удовольствие увидеть, что необходимый и всеобщий характер действительно присущ научным выводам. К тому же, как видно, и этого Кант не доказал. Да я лучше прямо заявлю: не знаю, почему и как суждения носят строго всеобщий и необходимый характер. Но признавать их априорными категорически отказываюсь!

Но... но вся логика истории философской мысли заставляет нас думать, что нечто подобное кантовскому а priori существует в сознании и познании. И если отказаться от гносеологической робинзонады, то не будет никакой нужды в том, чтобы оно вело нас к агностицизму, к мистике, к богу. А почему? Да потому, что вместе с Платоном и Аристотелем, Гоббсом и Декартом, Локком и Кантом мы убеждены по крайней мере в следующем: для того, чтобы знать, мало видеть; для того, чтобы видеть и понимать то, что видишь, надо уже что-то знать; от индивидуального чувственного опыта нельзя отвлечь нечто безусловно необходимое, всеобщее, существенное, что содержится в каждом слове, в каждом понятии.

И поэтому, когда Кант убеждает нас в ограниченности опыта, в том, что в своем индивидуальном чувственном опыте человек не может не опираться на что-то, ему заранее данное, имеющее характер закона, необходимости, всеобщности, без которых невозможен и сам индивидуальный опыт, то Кант совершенно прав. Но методология робинзонады с ее поисками начал, организующих опыт в «человеке вообще», внутри личности, превращает правоту Канта в неправоту.

Рассказ о Канте привел нас к мысли о том, что нечто подобное кантовским априорным формам деятельности рассудка должно как бы задаваться сознанию личности, ибо из ее индивидуального чувственного опыта наше «Нечто» действительно невыводимо.

И все-таки, несмотря на все оговорки, подобная реабилитация априоризма может вызвать недоумение.

С целью пояснения нашего вывода, слишком непривычно звучащего для слуха материалиста, с порога отвергающего всякий априоризм, мы хотим остановить внимание читателя на одном, на первый взгляд, частном вопросе: возможно ли приобрести математические понятия из опыта?

А зачем нам надо решать вопрос, поставленный еще Платоном? Откуда же, как не из опыта, приобретаются все, в том числе и математические, понятия! Еще со школьных времен помним мы, что геометрия, например, наука об измерении земли, родившаяся при непосредственном опытном измерении земельных участков. Ее понятия — «точка», «прямая», «треугольник» и т. п. — безусловно являются абстракциями от чувственно воспринимаемых качеств предметов. Человек, глядя на треугольные предметы, запечатлел в памяти их треугольную форму, затем, назвав ее соответствующим именем, получил понятие «треугольник». (Знакомая логика! Это опять пирамида, и мы не устанем возвращаться к ее острым углам, от которых танцевала старая философия, пока не увидим совершенно четко иную логику.)

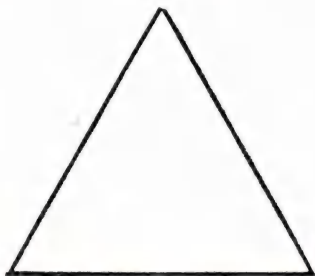
Итак, понятие «треугольник» есть образ, общий всем треугольным вещам, названный именем-словом. Но вот во время одного высоконаучного спора пришлось нам услышать знакомый вопрос: можно ли представить себе треугольник вообще? Вопрос не нов. Его задавал Беркли, фактически он ставился и гораздо раньше...

Мы хотели бы просить читателя отнестись с исключительным вниманием к этому вопросу, с необходимостью и постоянно встававшему в истории философской мысли. Действительно, можно ли представить себе «треугольник», «топор», «дерево», «гранат», «человека», «кошку» и т. д.? Вы считаете, что ничего нет легче?

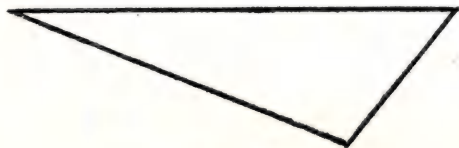
Но вдумайтесь в логику вопроса! Любой образ, всплывающий в памяти, всегда чувственный образ, то есть внешний вид явления. А внешний вид никогда

не может быть универсальным, включающим в себя все многообразие внешних особенностей бесчисленного количества непохожих друг на друга разновидностей данного явления. Вот мы говорим «топор». Но позвольте! Что только не называет человек этим словом! И каменный топор наших предков, и секиру, и топорик ликтора, и средневековый топор палача, и топор лесоруба, и... тысячу других рубящих орудий, внешне не всегда даже похожих друг на друга. Представьте себе топор. Даже самый расплывчатый образ его будет явно отличным от внешнего вида какой-то другой разновидности топора.

То же самое и с треугольником. Вот наиболее общие, нечеткие контуры, возникшие в моем сознании, когда я попытался представить себе «треугольник вообще»:



Однако получился все же определенный треугольник, не похожий, например, на такой:



Обсуждаемый нами вопрос, по сути дела, возвращает нас снова к Платону и Аристотелю, Бэкону и Гоббсу, Декарту и Канту. Всеобщее, необходимое — идея, форма, универсалия, наше «Нечто», содержащееся в каждом понятии и не имеющее адекватного себе чувственно-наглядного эквивалента, — вот что не может быть представляемо, что не может быть полностью выражено с помощью образа!

«Треугольник вообще» представить себе нельзя. Нельзя представить себе и значение слов «человек», «топор» и т. д. Человек, нарисованный памятью по принципу: «точка, точка, два крючочка, носик, ротик, оборотик...», конечно, будет общим образом внешних особенностей всех людей, без различия рас и классовой принадлежности. То есть общее представление не так уж трудно вызвать в своей памяти. Но это получится обобщенный образ только внешности предмета, а нас просили, как вы помните, представить себе именно «Нечто», что присуще всем подобным явлениям и в принципе несводимо к их внешности. Да и в вопросе о треугольнике нас с вами просили представить себе значение слова «треугольник».

Образ внешности предмета может быть обобщенным, может сохранять лишь функционально значимые детали чувственно воспринимаемого облика вещи, но он никогда не передает полностью того значения, которое несет с собою слово. Более того, у человека лишь тот образ сохраняется в памяти, который, по выражению А. Валлона, «назван словом», который так или иначе обнимается системой смысловых, языковых ассоциаций. Вот и опять получается, что понятие не может возникнуть и существовать как обобщенное представление, названное определенным словом-знаком, словом-именем. Ведь сам образ внешних черт явлений удерживается в памяти с помощью слова, всегда несущего с собой наше «Нечто» — некое лишенное образности значение.

Вопрос о треугольнике — заведомо провокационный вопрос. На него не сможет ответить тот, кто вполне или не вполне сознательно исходит из концептуалистского представления о познании, кто с высоты пирамиды обозревает процесс постижения человеком общего, необходимого, существенного в явлениях. Действительно, если считать, что познание начинается с простого созерцания единичных вещей, чувственные копии которых превращаются в «общие представления», называемые затем словом, и т. п., то один только вопрос о том, почему нельзя представить себе «треугольник вообще», разрушает пирамиду, возмущает покой «здравого смысла». Ведь он заставит решать и другие вопросы: откуда взялось непредставляемое понятие о треугольнике, как оно существует, если в действительности такого «треугольника вообще» нет, если даже в сознании мы можем представить себе только какой-то вполне определенный треугольник? Но самое интересное здесь то, что и задавший вопрос непоколебимо стоит на гранитном фундаменте нашей пирамиды.

Ведь в полном соответствии с логикой классического номинализма вопрошавший считает, что чувственный образ не может быть общим, что общее — только имя, понятие. Кто же здесь ближе к истине? Обе тяжущиеся стороны достаточно далеки от нее, чтобы мы могли следовать за логикой их рассуждения и дальше.

Однако «вопрос о треугольнике» совершенно наглядно показал нам, что считать геометрическое понятие «треугольник» отвлеченным от предметов их общим образом, названным этим словом, нельзя. А раз так, то возникает сомнение, действительно ли понятие «треугольник» появилось как отвлечение от созерцаемых в опыте треугольных предметов.

В самом деле, при произнесении слова «треугольник» я не могу себе представить треугольник вообще. Следовательно, общее понятие есть либо только общее

имя, данное конкретным вещам (номинализм), либо оно — непредставляемая «треугольность», которая появилась в нашем сознании не как последовательное обобщение внешних свойств, а каким-то иным путем.

Первое «либо» мы вынуждены отбросить. «Общее имя» само по себе звук пустой. По логике пирамиды оно может иметь смысл лишь как обозначение того, что видишь. Мы же постоянно убеждались, что, во-первых, «пустой звук» имени нам понятен гораздо больше, чем внешний облик явления, каким бы обобщенным мы его ни представляли себе, а во-вторых, понятному смыслу «пустого звука» не соответствует полностью ни один образ представления. Остается второе «либо»: понятие не может быть простым обозначением в опыте отвлеченного общего. Вот так и получается: если под опытным источником знания понимать то, что понималось в истории философии и в истории любой так называемой конкретной науки — непосредственное чувственное отражение явлений внешнего мира, — то математические понятия возникли не из опыта.

4. К разгадке

Мы, видно, пока дошли только до тупика кантовского априоризма и агностицизма, и может сложиться впечатление, что и чисто теоретические исследования познания не дали нам ощутимых результатов. И здесь мы вынуждены отметить: тупик, в который завел нас Кант, лишний раз подчеркивает, что и теоретическая философия, коль скоро она опирается на представления «здорового смысла», не решает вопроса о природе и сущности знания и сознания. Правда, в отличие от обыденных рассуждений, философия правильно поставила вопрос о природе сознания. Сознательная жизнь человека

предстала перед нами как четко сформулированная загадка, а это уже достижение.

И тот самый Кант, который, как никто другой, обнажил все слабости созерцательной гносеологии, начал нащупывать и выходы за ее пределы. Речь идет о стремлении «основоположника» немецкой классической философии понять активную роль человека в процессе познания. Именно человек, полагал Кант, организует и направляет свой опыт, в движении его мысли формируются объекты (предметы) познания. Из пассивной, «страдающей» стороны взаимодействия с природой человек превращался в действующее по своим внутренним законам активное начало. Действительный источник человеческой активности Кант не раскрыл, да и искал его, что называется, совсем не там: в самом человеке, в свойствах его сознания. Но идея не пропала: активность человеческого сознания, противопоставленная пассивной природе, оторванная от нее, оказалась источником нового теоретического противоречия, над разрешением которого трудились Фихте, Шеллинг и Гегель.

Особую актуальность этой проблеме придавали сами исторические события. Перед философией открывался мир реальной истории, мир не застывший, сонный, неподвижный, а разрушаемый и творимый непосредственно самими людьми. Революция — акт исторического, народного творчества. Человек достаточно наглядно демонстрирует в ней свою способность активно изменять мир, в котором он живет, тот мир, который считался соответствующим природной сущности человека. Сама история стояла у порога уютных кабинетов мыслителей. И великий немецкий философ-идеалист Георг Вильгельм Фридрих Гегель широко распахнул перед ней двери.

Юноша Гегель, Гегель-студент вместе с друзьями восторженно приветствовал французскую революцию.

Внимательно следил он за событиями во Франции, и будущее родной Германии грезится ему в виде буржуазной демократической республики, задрапированной в афинскую тогу. В период реставрации в мировоззрении философа произойдут серьезные изменения. Он смирится с «объективным ходом истории», примет как высшее проявление идеи государства прусскую конституционную монархию, но нам важно сейчас отметить самый непосредственный и горячий интерес к общественной истории, к истории государства, права, религии, проявляемый Гегелем при формировании его философской концепции. Серьезное внимание уделял Гегель и политической экономии. И за сложными логическими и гносеологическими проблемами Канта, Фихте и Шеллинга, над разрешением которых он работал, вставал перед ним человек — творец истории, активный преобразователь жизни.

Для Гегеля активность сознания изначально была связана с общественной сущностью человека, но, с другой стороны, сама общественная сущность, общественная история людей понималась им как результат человеческой активности.

Немецкая классическая философия, включившая в круг своего изучения не просто «человека вообще», а исторически деятельного, активного человека¹, самую его деятельность рассматривала прежде всего как духовную, как саморазвитие сознания. Потребность в общественных преобразованиях на немецкой почве обобщалась не конкретными политическими лозунгами, указывающими цели конкретных действий, а общими определениями человека, которые и надлежало исследовать средствами и методами философии. Немецкая история требовала активной борьбы, но неспособное к

¹ Тот факт, что уже Кант деятельную сторону сознания связывал с развивающимся общением, проанализирован Е. Д. Клементьевым (см. «Ученые записки МИФИ». М., 1971).

ней, трусливое немецкое бюргерство родило своеобразный исторический парадокс: теоретики немецкой буржуазии тем тщательнее рассматривали активность в идее, чем меньше были способны к ней в политике, на практике.

Однако для истории в целом подобное погружение немцев в теорию человеческой деятельности оказалось в конечном счете делом громадного революционного значения. Правда, если говорить непосредственно о немецкой классической философии (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель), то следует подчеркнуть и тот факт, что «погружение в теорию деятельности» не достигло основания. Это было, безусловно, глубинным плаванием в волнах теории, и только теории (идеи), и именно поэтому сама изучаемая реальность оставалась для немцев лишь сферой духа, что, в свою очередь, не позволило им преодолеть идеалистическое понимание истории.

До Гегеля (исключая Фихте и Шеллинга) философы пытались понять сознание человека, изучая в его *наличной* деятельности роль ощущений, представлений, воли, фантазии, речи, мышления и т. д. Исследовались всеобщие формы, в которых мысль «обрабатывает» данные чувственно-непосредственного опыта. Но при этом даже не ставился вопрос о возникновении формирований самого сознания и его форм. Человек со всеми его свойствами рассматривался как нечто готовое, природой или богом — неважно — данное. Такова вообще была логика эмпирической науки: брать факты готовыми, без их истории, такими, какими они даны в опыте, и устанавливать их общие черты, их постоянно повторяющиеся связи (законы). А ведь изучение готовых психических «элементов» сознания в их постоянном закономерном взаимодействии друг с другом могло в лучшем случае ответить на вопрос «как», но не «почему». Как мыслит человек, но не почему он вообще способен мыслить.

Самое удивительное и, с точки зрения эмпириков, необъяснимое заключалось в том, что иная логика, логика, позволяющая видеть объект исследования не в статике, не только готовым, уже сформировавшимся, но и в динамике, в процессе формирования, рождалась в туманных на первый взгляд, весьма далеких от непосредственного опыта чисто философских противопоставлениях «Я» — «не-Я» (Фихте), в рассуждениях о каком-то таинственном для обыденного сознания их «абсолютном тождестве» (Шеллинг). Ну что реально ценного может почерпнуть естествоиспытатель в рассуждении о том, как «Я» (причем не просто мое, индивидуальное, личное «Я», мое сознание, а некий всеобщий, родовой дух) полагает «не-Я» (то, что можно назвать природой), как «Я» отпускает из себя «не-Я», разворачивает перед собой и в нем находит... само себя. Что это? Фантазмагория? Чуждачества далекого от жизни, от опыта извращенного ума? Здесь и метод мышления, и соответствующий ему язык, да и сами анализируемые понятия чужды и обыденному здравому смыслу, и привычным конкретным представлениям эмпирического естествознания.

Но внимательный, серьезный, умеющий размышлять читатель, обогащенный знанием истории философии, не замечает здесь ничего особенно чудовищного. Философски подготовленный читатель Фихте с увлечением будет следить как раз за тем, как «Я» (в котором он видит всю сферу духа, сознания — таинственной активной силы, преобразующей мир) полагает «не-Я» (с которым он отождествляет сопротивление духу, оказываемое инертной материей). Ему, знающему Канта, любопытно проследить за попыткой Фихте именно в движении духа найти ответ на вопрос о соотношении всеобщих форм разума с единичными явлениями опыта. Любопытно тем более, что здесь эти всеобщие формы представлены не как пустые оболочки, в которые загоня-

ются факты опыта, а как ступеньки или моменты активного движения духа в его отношении к не-духу, к внешней и противопоставленной духу природе.

И наш вдумчивый читатель не может сразу, как миф, как сказку, опровергнуть и то, что выглядит для обыденного здравого смысла весьма нелепым: понимание внешней и противоположной духу природы как своеобразного «зеркала» духа, да еще и им самим из себя положенного. Ведь тогда природа тоже есть дух, момент его движения, результат его «самораздвигания»? Вы говорите: это нелепо! Это мифология! В естествознании нет таких «фокусов»! Постойте-ка, восклицает наш проницательный читатель Фихте, в самом естествознании тьма-тьмуцающая всяческой пеленой мифологии, вроде целого ряда актов божественного творения разных видов у Кювье. Можно быть не согласным с Фихте. Но в одном-то он безусловно прав: знание (в том числе и естественнонаучное) о внешнем мире есть форма деятельности духа (сознания), природа предстает перед разумом в формах его собственной деятельности, в формах его движения. Это мысль серьезная. Пусть и Фихте не может найти нигде, кроме как в «раздвоенности» самого духа (разума, сознания), источник его активности и логику его движения. Но иначе он не может объяснить тот факт, что любое знание есть форма деятельности и существования самого разумного человека. Поэтому он «не-Я» (природу) «выводит» из «Я» (сознания).

Конечно, это махровый идеализм: здесь «Я» (человеческое сознание) поглотило все: и мысли и чувства отдельных людей, и все предметы, всю природу в целом. Но мало заметить это, надо думать, искать, как же правильно объяснить факт активности сознания. Посмотрите и дальше — куда ушел Гегель от Фихте...

Да, пора наконец вернуться к Гегелю. Полулирическое отступление о Фихте нам пришлось сделать для

того, чтобы проиллюстрировать очень важное положение: новая (не эмпирическая) логика, логика исследования объектов не в статике, а в их движении, становлении, развитии, зарождалась в чуждых обыденному сознанию туманных, «извращенных», по-своему «сумасшедших» (как любят сегодня вслед за Н. Бором говорить физики) для почтенного здравого смысла идеалистических концепциях Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Недаром В. И. Ленин, конспектируя «Науку Логики» Гегеля, записал такой афоризм: «Нельзя вполне понять «Капитала» Маркса и особенно его I главы, не проштудировав и не поняв *всей* Логики Гегеля. Следовательно, никто из марксистов не понял Маркса 1/2 века спустя!!»¹

И еще в этой связи важно помнить, что в философском своем завещании, в статье «О значении воинствующего материализма», Владимир Ильич писал: «Современные естествоиспытатели найдут (если сумеют искать и если мы научимся помогать им) в материалистически истолкованной диалектике Гегеля ряд ответов на те философские вопросы, которые ставятся революцией в естествознании»². Здесь же он пишет о необходимости организации «своего рода «общества материалистических друзей гегелевской диалектики»»³.

Опираясь на солидную национальную традицию (немецкое просвещение, Кант, Фихте, Шеллинг), Гегель связывает активность человеческого сознания с самого начала не с особенностями телесной, природной организации человека, а с процессом деятельного усвоения каждым индивидуумом духовного богатства, накопленного предшествующей историей, и с реализацией усвоенного в собственной деятельности, преодолевающей сопротивление объектов. Для Гегеля телесная организа-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 162.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 45, стр. 31.

³ См. там же, стр. 30.

ция человека — не основание того, как и почему человек действует. Наоборот, даже особенности его телесной организации есть в определенном смысле не только предпосылка, но и результат его деятельности. Вот что Гегель пишет по этому поводу: «Индивид... сам обладает некоторым *первоначальным* определенным *бытием*... Это *бытие*, *тело* определенной индивидуальности, есть *первоначальность* ее, не результат ее действия (*ihr Nichtgetanhaben*). Но так как индивид в то же время есть только то, что получается в результате его действия, то его тело есть им же *созданное* выражение его самого и вместе с тем некоторый *знак*, который не остался непосредственной сутью дела, но в котором индивид дает только знать, что он *есть* в том смысле, что он осуществляет свою первоначальную природу в произведении»¹.

Для Гегеля «*истинное бытие* человека... есть *его действие*...»². А действие индивида связано по мотивам своим (то есть по причине) с целью и назначением окружающих предметов, которыми индивид овладевает в процессе обучения (воспитания).

Если в самой общей и популярной форме представить те положения, с которых начинается Гегель конструирование своей грандиозной системы, то может получиться примерно следующее.

Он не подвергает сомнению тот обыденный факт, что каждое конкретное, единичное человеческое действие вызывается мыслью: сознательной постановкой цели. Прежде чем действовать, человек принимает решение в уме, будущий результат действия представляется как идеальный образ. Воля приводит в действие «телесные силы», и... человек, преодолевая сопротивление внешних объектов, добивается цели. Тем самым он превращает свой идеальный образ в некоторый вполне осязаемый,

¹ Гегель. Соч., т. IV. М., 1959, стр. 165.

² Там же, стр. 172.

материальный факт (предмет и т. п.). Теперь этот предмет сам противостоит человеку как внешний объект. Но мы-то вместе с Гегелем знаем, что этот внешний объект — опредмеченная мысль, то есть ставший предметом и, по Гегелю, тем самым отчужденный от человека, противопоставленный ему же собственный дух. Так автомобиль — теперь прежде всего вещь, иногда даже смертельно враждебная человеку, если последний — зазевавшийся пешеход или забывший про осторожность шофер. Но ведь тот же автомобиль — опредмеченное желание человека передвигаться быстро и удобно. Мечта, ставшая вещью. Воля, поставленная на четыре вполне вещественных колеса. Автомобиль — это теория, логика, расчет, разъезжающие по улицам.

Человек живет в мире вещей. Непосредственно окружают его вещи, созданные предшествующими поколениями. Присмотритесь внимательно! Каждое движение человека, каждое его действие — это действие с вещью, ранее созданной людьми. А вся совокупность вещей — это грандиозное «тело человеческой цивилизации», результат деятельности многих поколений, опредмеченная история людей. И так как каждая вещь, будучи частичкой, клеточкой целостного вещественного тела истории, создавалась для удовлетворения тех или иных желаний, потребностей, фантазий, наконец, то есть так как каждая вещь есть опредмеченный и отчужденный от человека его собственный дух, то, значит, и весь предметный мир цивилизации в целом — это застывший и успокоившийся в своем вещественном воплощении идеальный мир духа, сознания.

Вот с этим-то «миром» и встречается прежде всего (как с чем-то внешним ему) сознание индивида. Встречается? Нет, не просто встречается или сталкивается как вполне уже развитый индивид. Сам индивид, его потребности, способы их удовлетворения, то есть способы его жизнедеятельности, его взаимодействия с дру-

гими индивидами и со всем миром вещей, не являются готовыми. Они появляются, формируются и развиваются в процессе овладения объективно существующим «телом цивилизации». Таким образом, для Гегеля сознание — не дар богов или природы, не исходный пункт философии, не начало, а всегда, в каждый момент результат и продолжение процесса освоения предметного мира, мира вещей, созданных человечеством за весь период его истории. Так само сознание предстало перед Гегелем в качестве процесса.

Итак, с одной стороны, история человечества, постоянно закрепляющая свои достижения в виде необозримого моря предметов материальной и духовной культуры. Это ведь, по Гегелю, история человеческого духа, история развития человеческого сознания. Значит, история и ее материальное воплощение — «тело цивилизации» — есть процесс разворачивания всех потенций человеческого духа. С другой стороны, индивидуальное сознание отдельного человека, по Гегелю, появляется и формируется в индивидуальной истории его. Это тоже процесс. Причем Гегель замечает, что развивающееся сознание индивида (так как его развитие есть постепенное овладение дарами общественной истории — от самых простых до самых последних и сложных) повторяет все основные этапы развития общечеловеческой культуры.

Развитие индивидуального сознания есть постепенное приобщение индивида к духовной сокровищнице человечества в целом. Сознание индивида может внести и свой вклад в эту сокровищницу, но только в том случае, если оно, во-первых, с достаточной полнотой овладеет уже накопленными богатствами, а во-вторых, если окажется способным само разрешить те противоречия, которые здесь накопились, — противоречия общественной истории. Нетрудно заметить, что, таким образом, индивидуальное сознание становится лишь частью гран-

диозного целого, частью, в которой это целое находит свое одностороннее выражение.

Что же представляет собой это целое? Легко написать на бумаге: «целое — это сознание всего человечества», «дух самой истории общества» и т. п. А как этот «дух» существует реально? Ведь общество в целом не имеет своей особой головы, отличной от наших с вами индивидуальных голов. Так, может быть, речь идет о том, что цели, желания, воля, идеи каждого индивида в сумме своей и есть прословутый «дух истории»?

И тут-то мы снова сталкиваемся с «всеобщими формами» сознания, которые постоянно служили камнем преткновения для философов прошлого. И эмпирики, и рационалисты считали их формами, присущими именно сознанию индивида. Для Гегеля же индивидуальное сознание — и его формы, и его содержание — развивается в процессе овладения «духом» человеческой истории. Следовательно, и всеобщие формы сознания представлены прежде всего в предметной структуре самого «тела цивилизации». Гегель уже не может считать их врожденными или даже формирующимися в голове каждого индивида заново только потому, что его голова «так уж устроена». Если сознание индивида — это прежде всего процесс приобщения к «целому», повторяющий в истории индивида основные этапы истории общества, то всеобщие формы, в которых этот процесс протекает, должны быть и формами течения самой общественной истории. Значит, закономерное развитие всеобщих форм исторического действия людей и есть искомое «целое» — логика истории, ее духовное основание. Оно представляет собой не сознание индивида и не сумму всех присущих индивидам мыслей, чувств, знаний, желаний и т. п., а нечто более высокое, более грандиозное, нечто явно наиндивидуальное, то, что имеет свою, от воли и желания отдельных людей независимую, внутреннюю логику развития.

Действительно, вспомним хотя бы историю науки. В юности каждый будущий ученый прилежно «грызет ее гранит», овладевает строем знаний, в которых строго и последовательно воспроизводятся законы природы. Обратите особое внимание на следующее: стройная научная теория сохраняет в самой последовательности своих принципов историю их открытий. Правда, более поздние открытия проливают новый свет на предыдущие, мы часто переосмысливаем их, понимая более глубоко их сущность. Но все предыдущие открытия сохраняются сами и в принципе сохраняют свою внутреннюю логику. Что воплощается в этой логике? Желания и стремления индивидов, творящих науку? В какой-то мере... Но именно в той, в какой их желания и стремления совпадают с усвоенной ими внутренней логикой самих открытий. Непосредственное содержание этих открытий и тем самым их преемственность не зависят от желания и воли самих ученых. Содержание — это существенные определения явлений объективного мира, а преемственность — логика связи этих определений, логика развития их исторического познания (от относительно простых к более сложным). Нельзя сформулировать закон всемирного тяготения, если еще нет понятия о центробежных и центростремительных силах, нельзя прийти к формуле $E = mc^2$, если математика еще не вышла за пределы пространства Евклида, и т. д. Наука¹, таким образом, предстает перед нами (как и перед Гегелем) в качестве процесса, источник и «регулятор» которого столь же объективен по отношению к

¹ Как пример мы с вами взяли науку. Но точно так же можно рассуждать и о других формах общественно-исторической деятельности: политической — история государства и права, религиозной — церковь и ее история, эстетической — прежде всего искусство и развитие общественного эстетического идеала и т. д. Более подробно см. книгу А. С. Арсеньева, В. С. Библера, Б. М. Кедрова «Анализ развивающегося понятия» (М., 1967).

каждому отдельному ученому, как и ко всем им, вместе взятым.

Наука как целое, как процесс со своей внутренней логикой развития — явление надиндивидуальное, хотя и осуществляемое каждый раз стараниями индивидов. Весь вопрос, следовательно, только в том, что же или кто же, если не индивид, выполняет роль источника и регулятора исторического движения? Индивид, однако, на эту высокую роль претендовать не может. Он сам частичка, частичное воплощение исторического движения. Индивид обладает сознанием (духом) постольку, поскольку дух истории овладел им, поскольку в нем и через него действует история. Он ученый (в нашем примере), и это означает лишь то, что объективное развитие науки захватило его, как мощный поток. Он овладел без него и помимо его воли протекающей историей, он приобщился ее тайн, проникся ее логикой. Наука, как надиндивидуальное духовное достояние общества, стала орудием и полем его деятельности: ее представления — его личным взглядом на мир, ее знания — его личными средствами общения с миром. Приобщаясь к науке, он формировался как индивид, и в процессе его индивидуального развития повторились в сокращенном виде основные этапы становления науки как целого. Таким образом, Гегель объяснил то, что казалось совершенно необъяснимым до него: происхождение и роль руководящих опытом, но из индивидуального опыта невыводимых всеобщих форм, в которых протекает мышление индивида.

Всеобщие формы мышления оказались не чем иным, как надиндивидуальными историческими «ступеньками» или формами, в которых остывает бурлящий поток истории человечества, чтобы затем вновь вскипеть человеческими страстями и перелиться в творимые им новые формы¹. Это и есть *категории* — всеобщие формы

¹ Французская революция подсказала Гегелю этот образ,

деятельности и самого отношения человека к миру как целому, формы, в которых, собственно, и осуществляется мышление и которые направляют (детерминируют) «течение» нашего опыта. И поскольку индивид в процессе своего общественного обучения и воспитания воспринимает, впитывает человеческую историю именно в тех формах, в которых она осуществлялась, постольку они и становятся формами его разума, формами (и рамками), в которых протекают его мышление и чувственно-эмпирическая деятельность. Не рождаясь в опыте индивида как такового, они рождаются в «опыте истории», являясь ее формами. И только поэтому формами индивидуальной истории каждого из нас.

Это было грандиозным научным открытием, плодотворно подытожившим напряженные искания философов нового времени.

И все же «вращение сознания в самом себе» на уровне внеличного мирового духа несколько не продуктивнее, чем его замкнутость, его безвыходное томление в индивидуальных рамках, очерченных Кантом. Тупик субъективного идеализма сменился тупиком объективного идеализма. Оттого, что мы сознание назовем богом, мы не поймем его сущности. Но опять-таки оценка самого пути поисков для нас сейчас важнее их конечного результата. Гегель впервые в истории науки обратил внимание на роль материальной, производственной деятельности и орудий труда в процессе развития знания. Он остро поставил вопрос о том, что индивидуальное сознание формируется под влиянием знания, накопленного обществом, ярко показал ограниченность и недостаточность оценки сознания как природного дара личности. Исследованием объективно раз-

и мы ясно видим, как под его пером человеческий разум из мирного учетчика и классификатора чувственных впечатлений опыта превратился в борца и создателя, наделенного силами самой истории, как Антей силами своей матери — Земли.

вивающихся институтов и форм духовной жизни общества Гегель только подчеркнул необходимость решения вопроса о соотношении общественного и индивидуального сознания. Но честь разрешения проблем, поставленных историей философии, принадлежит Карлу Марксу.

Так как все остальные разделы книги мы посвящаем рассказу о том, как с марксистских позиций разрешается загадка человеческого «Я», то у нас нет необходимости излагать путь Маркса к научному решению основного вопроса философии. Мы лишь посоветуем читателю познакомиться с рядом интересных произведений, освещающих этот вопрос ¹.

Однако, несмотря на принципиальное решение Марксом загадки человеческого «Я», она и по сей день остается загадкой для тех, кто пытается подойти к ней с немарксистских позиций. О некоторых вопросах, необходимо возникающих в связи с этим, и будет рассказано в следующей главе.

¹ См. *О. Корню*. Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Жизнь и деятельность, т. 1 (М., 1959), т. 2 (М., 1961), т. 3 (М., 1968); *Т. Н. Ойзерман*. Формирование философии марксизма. М., 1974; *Н. Н. Лапин*. Молодой Маркс. М., 1968.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ И ИНДИВИДУАЛЬНОМ СОЗНАНИИ

1. Ошибка Бертрана Рассела

Много веков прошло с тех пор, как Платон пытался выяснить, что такое знание. Много узнало человечество за это время. Но вряд ли успели мы забыть слова Б. Рассела о том, что после всех исправлений, внесенных двумя тысячелетиями в философию Платона, одно все же осталось неясным: каким образом понимаем мы друг друга и самих себя, используя имена, относящиеся к целым классам, когда в реальном мире существуют лишь единичные вещи? И так как природа, сущность понятия в конечном счете определяют природу и сущность сознания в целом, то, по мнению Рассела, вопрос о человеческом сознании до сих пор открыт. Спрашивается, изменился ли подход к его решению в философии, мягко говоря, не разделяющей марксистскую точку зрения? Заметим пока только то, что бросается в глаза. Общепризнано: для философского анализа процесса приобретения знания необходимо исследовать общественные явления.

В наши дни философы просто вынуждены обращать взор свой в поисках решения загадки человеческого «Я» на общественные отношения, на самостоятельную жизнь социальных институтов, и прежде всего на специфические, от личности не зависящие законы языкового общения. В этом отношении поучительны искания философской школы, у истоков которой стоял тот же Бертран Рассел.

Многие философы прошлого большое внимание уделяли исследованию языка. Но при изучении его роли в формировании сознания они нередко абстрагировались от того факта, что язык — явление общественное. «Язык как средство выражения моей мысли», «язык как изобретение человека выдающегося ума, обеспокоенного тем, чтобы мысли его не исчезли вместе с ним», «язык как результат договора между индивидуумами называть понятные им и без языка вещи в общении друг с другом» — таковы в целом старые представления о происхождении, сущности и функции языка. Индивидуум здесь в центре, он изобретает язык, он с помощью языка передает свои мысли.

И почти всегда в сочинениях старых философов язык вел странную, двойную жизнь. С одной стороны, он средство общения и, как таковой, явление общественное. Но мысли, которые передаются с помощью языка, чувства, о которых мы сообщаем словами, и т. п. — сугубо индивидуальные, личные психические состояния и процессы. «Общественность» языка сводилась практически только к коллективному использованию его внешней материальной оболочки. Акустические колебания стали достоянием всего общества, а смысловая сторона языка, то, благодаря чему мы понимаем речь, оставалась сугубо личной, присущей индивидууму как таковому.

Казалось бы, совершенно иначе оценивают природу и сущность языка современные западные философы. Неопозитивисты, в частности, логикой самой науки были подведены к тому, что общественный характер языка стал приниматься ими как не требующий доказательства факт.

В самых общих чертах расскажем, как это произошло. Капиталистическая система общественного разделения труда, и особенно современная стадия его развития, делает явным участие научной теории в обще-

ственном производстве и четко обрисовывает степень участия общественного производства в движении научного знания. Сама наука превращается в производительную силу общества, что с наглядной достоверностью демонстрирует общественный характер процесса познания.

Причем автоматизированному производству знание верно служит прежде всего как формализованная, дедуктивная система, легко поддающаяся математизации. И не удивительно, что прогресс научной теории связан в наши дни с активной разработкой методов количественного исследования. Необходимым аппаратом теоретического познания в самых различных областях науки становится и во многих случаях уже стала математика. Та самая математика, которая всегда поражала философов строгой необходимостью и всеобщностью своих суждений, тем, что стройное здание математических выводов покоится не на отдельных опытных наблюдениях, не на чувственных впечатлениях личности, а на интуитивно ясных посылах.

Все это ставит на повестку дня вопрос об изучении гносеологических функций не зависящего от индивидуального опыта содержания математических знаний, столь смущавший прежних философов. Математизация физики, о которой В. И. Ленин писал в «Материализме и эмпириокритицизме» как о факте, имеющем поистине революционное значение в истории этой науки, не укладывалась в привычные рамки старой, эмпирической теории познания. Вопрос ставился крайне остро: индивидуальный опыт, за пределы которого не мыслили выйти теоретики «физического познания», уже не мог оставаться предметом исключительно философии.

Новая физика микромира рождалась на глазах потрясенных естествоиспытателей, если так можно сказать, шиворот-навыворот. Почти полностью на базе чи-

стой математики приходилось, во-первых, делать выводы о поведении физической реальности, с которой ни один экспериментатор до сих пор не имел дела, во-вторых, выдвигать идеи, никак не согласующиеся с классической механикой. Положение стало тем более острым, что возникла дилемма: либо выразить вотум недоверия самой точной из наук — математике, либо... признать, что путь научного знания не складывается из двух ступеней: а) чувственно-непосредственный опыт познающего индивида и б) его рациональное объяснение (имеющее общественную, надиндивидуальную значимость).

Привычное для естествоиспытателя представление о процессе познания было поставлено под угрозу фактом математизации физики. Сомнения в достоверности всего того, что было добыто напряженным трудом исследователей в течение столетий, сомнения в истинности классической физики дошли в сознании некоторых физиков до скептицизма, агностицизма и субъективного идеализма вовсе не потому, что новейшие открытия не согласовались с картиной мира, нарисованной Галилеем — Ньютоном. В конце XIX века в классической физике было достаточно не согласованных между собой представлений, и здоровый скепсис по поводу неизбежности всех установок науки всегда был присущ истинным ученым. Дело обстояло гораздо серьезнее. Заявной несовместимостью рождающихся физических гипотез с классическими представлениями скрывался кризис эмпирической концепции знания.

Зашаталось привычное и, казалось, единственно возможное представление о процессе познания. И не в том было дело, что математика «несколько забежала вперед опыта»! Необычным, нарушающим философскую догматическую дремоту естествоиспытателей было другое. Математика опровергала выводы, полученные, как тогда казалось, чисто эмпирическим путем. Рациональная, априорная наука против эмпиризма!

Вспомним в связи с этим о геометрии Лобачевского. Ведь вот что интересно! Постулат о параллельных прямых прост, ясен, точно соответствует нашему опыту. И вся Евклидова геометрия столь же ясна и вроде бы самоочевидна. Но великий русский математик «совершенно произвольно» и, казалось бы, вопреки опыту по-инному сформулировал этот постулат: в плоскости через точку, лежащую вне прямой, можно провести не одну (как было у Евклида), а минимум две (и больше!) прямых, параллельных данной. И на основании этого постулата возвел красивое в своей математической строгости здание новой геометрии. Новый постулат о параллельных прямых звучал как издевка над здравым смыслом, как явный нонсенс. Может быть, вся геометрия Лобачевского просто забавная игрушка, что-то вроде специально придуманного искусственного языка, которым нельзя пользоваться в жизни? Так должно было бы быть с точки зрения чисто эмпирической теории познания. Так, как известно, и оценили созданную Лобачевским геометрию многие его современники¹.

Но прошли годы... И «вдруг» оказалось, что свойства пространства, описанные Лобачевским, существуют реально, что его геометрия — верный образ действительности! Сейчас она добросовестно служит практике, и расчеты движения, скорость которого близка к скорости света, осуществляются на основании новой геометрии.

Но вернемся к физике. И ее фундаментальные выводы, самого революционного порядка, переворачивающие привычные представления о Вселенной, рождались в «чисто» математическом исследовании, и математическая формула возникала не как обобщение опытных данных. Формулы вместо непосредственно ощущаемой

¹ Вспомним, что даже Н. Г. Чернышевский считал геометрию Лобачевского чем-то вроде детской забавы (см. *Н. Г. Чернышевский. Избр. филос. соч.*, т. III. М., 1951, стр. 777).

материи! — тут есть от чего прийти в отчаяние «здравому смыслу»¹. В самом деле, кто знает, есть ли за формулами какое-либо объективное содержание? Уравнения определенным образом интерпретируются, в соответствии с ними складываются представления ученых о физической реальности, но ведь представления должны (с точки зрения эмпиризма) возникать лишь на основе восприятий. Разве представления, рожденные на основе «домыслов математики», отражают мир? Они же зависят не от чувственно наблюдаемого факта, а от мысли, общих рациональных положений ума, то есть от субъекта.

Стихийный материалист в недоумении остановился перед неожиданным поворотом привычного пути познания. Ему становилось даже немного страшно: вдруг дальнейшие исследования пойдут новым и странным путем — математическое прогнозирование, физическая интерпретация и лишь затем эксперимент, опыт?

Так развитием естествознания была поставлена проблема, над решением которой трудились философы в течение веков. *Перед естествознанием* теперь встал вопрос о роли опыта в познании, о его ограниченности и подчиненности общему, необходимому, существенно-му... Привычное обыденное представление о познании стало разрушаться, но его развалины только прикрыли фундамент пирамиды. Чтобы снести и его, требовалось кардинальное переосмысливание места человека в мире.

Вообще говоря, в «революционерах», претендующих на лавры Коперника, показавшего, что человек зани-

¹ На самом деле опыт и физический эксперимент принимали участие в ломке претензий классической механики на универсальность и всеобщность ее выводов. Достаточно напомнить об эксперименте Майкельсона — Морли. Но наглядность эмпирического представления о познании была перечеркнута именно математизацией физики, которую В. И. Ленин не случайно считал одной из причин методологического кризиса этой науки (см. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 326).

мает далеко не центральное место во Вселенной, недостатка не ощущалось. Но если перефразировать одно остроумное замечание Рассела о Капте, то можно сказать: все подобные «коперниканские революции» оказывались типичными «птолемеевскими контрреволюциями». Сосредоточением всех исходных посылок и методологических принципов оставался все тот же природный, естественный, вечный «человек вообще». Его можно было объявить зверем, игрушкой стихийных сил страха, вообще чем угодно. Но во всех подобных теориях именно человек, только «природой порожденный», антропологически понимаемый, оставался неизменным, раз навсегда данным, тождественным самому себе. Понять же, что человек — это мир развивающейся культуры, — значит выйти за рамки привычно эмпирического отношения к человеку как одному из многих объектов изучения. Это значит понять человека в качестве субъекта истории. Для чего нужны и иная логика, и иная историко-политическая ориентация.

Поэтому так долго и сохраняется фундамент вавилонской башни эмпирического познания даже после крушения некоторых иллюзий гносеологической робинзонады.

Философская мысль оказалась в тяжелом положении: с одной стороны, идеологическая и методологическая ориентация философов, отвергающая саму возможность серьезного осмысления роли предметно-практической деятельности людей в истории, сохраняет в неприкосновенности принцип робинзонады, с другой стороны, сама логика развития науки остро ставит вопрос об общественном характере познания.

Естественно, что математика, сыгравшая «роковую роль» в крушении иллюзий эмпиризма, веками господствовавших в естествознании, — наука, наиболее явно демонстрирующая свой всеобщий, необходимый характер, — привлекла внимание философов, стремящихся

разобраться в том, что же произошло с познанием и как на самом деле человек приходит к вершинам всеобщего знания. Одним из первых в освоении новой области исследования в самом начале XX века стал Бертран Рассел. Логика математики была подвергнута им критическому исследованию в связи с ее собственными внутренними требованиями. И вместе с разрешением конкретных логических задач, стоявших перед этой наукой, постепенно стало вырисовываться четкое представление: в основе математики и тем более логики лежат определенные законы мышления вообще, законы всеобщего «языка науки», позволяющие делать выводы, носящие в данной логической структуре строго необходимый характер.

Исследования Рассела и других логиков и философов показали независимость, самостоятельность логических, а затем и языковых конструкций и остро поставили вопрос о господстве общественного языка над опытом личности. Очевидной стала истина: в человеческих знаниях есть нечто, имеющее первостепенное значение для всей их системы и принадлежащее, если так можно сказать, обществу в целом. Этим безличным, общественным фундаментом знаний прежде всего является логика мышления, закрепленная в правилах того или иного языка. Язык научного исследования (как определенная совокупность терминов науки, каждый из которых приобретает определенное значение и смысл при наличии столь же определенных правил, принципов, законов, регулирующих взаимосвязь терминов) представляет собой надличностную и поэтому, как должно показаться эмпирикам, надопытную систему. Уйти от этого факта под сень нашей пирамиды в принципе невозможно. Сегодня представляется уже бесспорным, что бывшие камнем преткновения для классиков эмпиризма формы, в которых протекает мысль, формы, задающие определенное направление самому опыту, все-таки есть. Есть

именно как надличностные формы, не зависящие от личного индивидуального опыта. В языке они присутствуют совершенно явным образом.

Более полувека философы и логики пристально изучают объективные закономерности построения языка науки и языка народа. Отвлекаясь сейчас от позитивных результатов их исследований, отметим только, что более полувека перед ними стоит тот же «проклятый» вопрос: почему каждое слово обобщает, почему оно понятно, а ведь здесь ответ на загадку человеческого «Я».

Интересно, что в своих попытках ответить на этот вопрос западные философы чуть ли не вплотную подходят к общественно-производственным источникам формирования средств языкового общения, но тут же, спотыкаясь на индивидуализации действия, отдаляются от действительного понимания существа дела. Один из родоначальников прагматизма, Пирс, считал, что значения слов суть навыки и результат действия, сохраняемые словом. Операционалист Бриджмен убежден, что значение слов определяется совокупностью операций, необходимых для достижения практического результата. Каждое слово, с его точки зрения, представляет собой совокупность операций с предметом, и его смысл следует искать не в речи, а в действии. Современный неопозитивизм считает значение слова результатом логических или языковых операций. И во всех случаях значение слов выступает перед нами уже не как соотношенность безразличного имени к тем или иным объектам, а как результат активного исторического процесса соотношения навыков и приемов действия с его результатом. Вся беда состоит в том, что действие по-прежнему понимается как деятельность индивидуума или их группы в рамках самого обычного для старого эмпиризма чувственного опыта. Поэтому противоречие между общественным и индивидуальным, личным и безличным достигает своего высшего выражения.

Наиболее наглядно оно проявилось у самого Б. Рассела. Одну из своих книг («Человеческое познание, его сфера и границы») английский философ открывает главой, которая так и называется: «Индивидуальное и общественное познание». В ней методологический стержень всей книги, всей концепции философа. Анализ взглядов Рассела в последний раз заставит нас «испробовать» путь классической философии, исследующей «безличный» общественный язык и пытающейся «без Маркса» и «против Маркса» решить проблемы человеческого познания и сознания.

Небольшую главу об индивидуальном и общественном познании хотелось бы привести целиком, настолько она показательна и характерна. Открывается она констатацией весьма важного факта: «Научное познание стремится стать абсолютно безличным и пытается утверждать то, что открыто коллективным разумом человечества»¹. Да, как мы и говорили, не замечать общественного, «безличного» характера научных знаний уже нельзя. И кому же, как не Расселу, ясно, что «язык, наше единственное средство сообщения научного знания, социален в своем существе, происхождении и главных функциях». И далее: «...главной целью языка является общение, и для того, чтобы служить этой цели, он должен быть народным, а не личным диалектом, изобретенным самим говорящим»².

Но здесь-то и возникает основное противоречие познания и сознания. Ведь истинным может быть лишь такое знание, которое носит личный характер (ибо нет сознания вообще; сознание вообще — это платонизм, гегельянщина). Так? Несомненно. Только уже сейчас хочется сказать: нет здесь пропасти, господин Рассел! Сегодня мало сформулировать антиномию, надо уметь находить и то третье, в чем безличное и есть личное, а

¹ Б. Рассел. Человеческое познание. М., 1957, стр. 39.

² Там же.

личное и есть... Но мы, кажется, торопимся. Не стоит так сразу врываться в «стройную» систему рассуждений знаменитого логика современности. Последуем пока за ним и воздержимся от «всеобъясняющих» комментариев.

Итак, безличное знание, выраженное в сухих протокольных терминах науки, существует только в голове чувствующего и думающего индивидуума. И он верит в него или не верит, считает знанием или нет в зависимости от своего индивидуального, в конечном счете чувственного, опыта. Человек живет, чувствует, видит, слышит, переживает окружающий его мир, и что еще может претендовать на истину, на звание сознания, если не этот «внутренний мир»? Что представляет собой коллективное знание по сравнению с индивидуальным? «Коллектив знает и больше и меньше, чем индивидуум: он знает, как коллектив, все содержание энциклопедии и все вклады в труды научных учреждений, но он не знает тех лежащих близко к сердцу и интимных вещей, которые составляют колорит и самую ткань индивидуальной жизни»¹. Надо ли говорить, что только благодаря колориту индивидуальной жизни и коллективное знание приобретает какой-либо смысл. О противоречии между интимным миром человека и его выражением с помощью языковых средств Рассел пишет четко и ясно: «Это легко доказывается анализом процесса обучения языку. Существует два способа узнать, что обозначает слово: один — путем определения значения слова при помощи других слов, что называется *вербальным* определением; другой — частое слышание слова в присутствии объекта, который оно обозначает, что называется *наглядным* определением. Ясно, что наглядное определение вначале является единственно возможным, поскольку вербальное определение предполагает знание

¹ Б. Рассел. Человеческое познание, стр. 39.

слов, употребляемых в *определяющей части*. При помощи вербального определения вы можете узнать, что пятиугольник есть плоская фигура с пятью сторонами, однако ребенок не этим способом узнает значение таких повседневных слов, как «дождь», «солнце», «обед» или «кровать». Таким словам обучают, произнося нужное слово с особым ударением, когда ребенок видит соответствующий объект. Вследствие этого значение, которое ребенок должен связать со словом, является продуктом его личного опыта и имеет различия в соответствии с обстоятельствами и его воспринимающей способностью. Ребенок, который часто видит мелкий морсящий дождь, свяжет со словом «дождь» другую идею, чем ребенок, который видел только тропические ливни. Близорукий и нормально видящий ребенок свяжут различные образы со словом «кровать»¹. «Правда, образование, — с грустной иронией замечает автор, — ведет — и не без успеха — к обезличиванию языка»². В результате вы становитесь «вполне общественным человеком, и даже самые сокровенные ваши мысли оказываются вполне подходящими для энциклопедии. Зато вы уже не можете больше надеяться стать поэтом, и если вы попытаетесь играть роль влюбленного, вы обнаружите, что ваш обезличенный язык не очень пригоден для выражения испытываемых вами чувств»³.

Увы, оказаться вполне общественным человеком — участь довольно печальная. Но главная мысль Рассела, на наш взгляд, состоит в том, что даже самое абстрактное знание невозможно без сугубо личной верификации (проверяемости на опыте) значений безличных слов и научных определений. Как бы то ни было, считает Рас-

¹ Б. Рассел. Человеческое познание, стр. 40. Нетрудно заметить, что Рассел описывает здесь формирование понятия в полном соответствии с концептуалистской традицией.

² Там же, стр. 40.

³ Там же, стр. 40—41.

сел, но уйти от субъективности нашего личного восприятия мира знание не может. И всегда в его основе лежит личное, индивидуальное, чувственное восприятие. «Индивидуальные восприятия являются основой всего нашего познания, и не существует никакого метода, с помощью которого мы можем начинать с данных, общих для многих наблюдателей»¹. Так кончается первая глава книги.

Так начинается — и в который раз! — одиссея разума, пытающегося из индивидуальных, случайных, чувственных восприятий вывести или, по крайней мере, связать с ними необходимость, всеобщность и достоверность научного познания. Естественно, что уже проторенная многими философами, отправляющимися из этой исходной точки, дорожка скептицизма становится главным проспектом, по которому следуют философские искания Рассела. Он говорит: «Однако одно ясно с самого начала: только в той мере, в какой начальные данные восприятия заслуживают доверия, может существовать какое-то основание для принятия обширного космического здания вывода, которое основывается на них»².

И всей книгой своей, всем своим творчеством Рассел старается показать, что особых оснований для доверия нашим восприятиям нет. Для него в таком случае неизбежны сомнение и изысканный, но все-таки скептицизм. Нет, речь идет не о творческом сомнении — враге всякого догматизма, не о здоровом скептицизме неутомимого искателя истины. Скептицизм здесь итог, вывод, позиция... Его можно рекламировать в качестве достоинства мудрого созерцателя, стоящего «над схваткой», но трудно рекомендовать в качестве исходного пункта методологии науки, особенно в век стремительно развивающейся научной революции.

¹ *Б. Рассел. Человеческое познание*, стр. 44.

² Там же.

Так в чем же ошибка Бертрана Рассела? — может все-таки спросить читатель. В сохранении противопоставления общественного и индивидуального в сознании — таков ответ. На этом мы на некоторое время оставим Рассела. Пора и с другой стороны посмотреть на индивидуальное и общественное сознание. Ведь если верно то, что первое — это неповторимо личное, интимнейшее достояние каждого отдельного человека, а второе — безличное, как писал Рассел, «содержание всех энциклопедий», как бы развернутое перед индивидами в воображаемом пространстве единого мирового хранилища, то так называемое общественное сознание есть не более как обозначение своеобразной внешней среды, в которой живет индивид. Он ее усваивает, впитывает... И, только будучи освоенной индивидом, только став содержанием его психических процессов, она действительно заслуживает наименования «сознание». Но по этой же логике следует признать так называемое «общественное сознание» внешним по отношению к индивиду предметным миром культуры, к которой человеческий индивид «приспосабливается». Так иногда и говорят: «В отличие от животного, человек приспосабливается не только к природной, но и к общественной среде». Тогда история — процесс возведения этого особого внешнего мира, в котором приходится жить человеку, не личная *биография* каждого из нас, а скорее с каждым годом усложняющаяся *география* безличного тела опредмеченной культуры. И подобное отношение к истории отнюдь не индивидуальная особенность Рассела. Оно, если хотите, знамение времени. И тем более нам будет интересно узнать, что отношение к истории непосредственно связано с пониманием интересующего нас вопроса: так каким же все-таки образом индивид становится сознательным человеком, обладающим Разумом?

2. Индивидуальное и общественное (Гегель versus Рассел)

Может показаться, что мы снова стоим у порога нашей проблемы: сознание — свойство человеческого индивида. Правда, после беглого знакомства с концепциями ряда знаменитых философов мы, кажется, можем дать и более развернутую характеристику этого свойства. Не правда ли, сознание выглядит теперь некоторой совокупностью психических процессов, происходящих в теле человека, отражающих мир и оценивающих его с помощью усвоенных в индивидуальном опыте объективных форм исторической культуры человечества. Среди них главную роль играют средства общественной коммуникации (язык прежде всего). Только и это уточнение¹ сохраняет для нас исходную формулировку проблемы: мыслит, осознает мир именно тело, вступающее в непосредственный чувственный контакт с объектами своей жизнедеятельности. Среди них предметы человеческой культуры. И мы уже догадываемся (после Гегеля), что они-то и придают психике человека существеннейшие черты сознательного отношения ко всем внешним предметам. Но именно Рассел в контексте сегодняшних проблем вернул нас из заоблачных философских высот гегелевской «Феноменологии духа» к, казалось бы, наглядному факту: человек усваивает безличные общественные формы культуры в онтогенезе, в процессе своего индивидуального развития, в неповторимом опыте своей единственной жизни.

Учитывая не разрешенное пока противоречие между индивидуально-чувственной тканью психики отдельного

¹ Предупреждение для коллег-философов: учитывая нашу с вами способность вести полемику с помощью вырванных из контекста концепции цитат, прошу выпендривенное «определение» сознания не рассматривать, во-первых, в качестве определения, во-вторых, в качестве *моего* определения.

человека и общественными (безличными) формами культуры, можно теперь сформулировать и вопрос того же Рассела об «именах», с помощью которых мы понимаем друг друга и самих себя.

Обойти этот вопрос мы никак не можем. Он стоял, как мы убедились, в центре внимания философов, решавших проблему: что есть знание и как оно приобретает человеком? Дело в том, что даже самое интимнейшее, самое личное отношение человека к объектам его чувственного восприятия — только потому осознанное отношение (*сознательное*), что человек относится к этим объектам *со знанием их*¹. А знание, выраженное в слове (имени), относится к целым классам, хотя в самом объективном мире существуют только отдельные, единичные предметы и с ними имеет дело наше непосредственно чувственное восприятие. Общественный (неличный) язык, оперирующий именами, содержащими в значениях слов знание о свойствах, необходимо присущих целому классу предметов (множеству), осваивается индивидом, но не является его произведением. Так сказать, не является функцией его неповторимой структуры. Иными словами, язык для каждого из нас с этой точки зрения — составной элемент культурной «среды», который мы используем для общения с другими людьми в качестве средства. И не только для общения. Нам уже ясно, что увидеть в незнакомом предмете нечто, имеющее смысл, нам помогают слова, обозначающие признаки целого класса предметов.

Вот и спрашивается: каким же образом неповторимо личные контакты с множеством неповторимо особенных

¹ Маркс и Энгельс, как вы помните, используют этимологию немецкого слова «сознание» в следующем выражении: «Сознание [das Bewußtsein] никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием» [das bewußte Sein]...» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 25). В самом слове «сознание» отношение к бытию со знанием, осознание бытия.

предметов, что и составляет основу всякого знания, согласуются с тем общим, надличностным, что составляет содержание слов и всех других средств выражения общественной культуры? И так как именно Гегель рассматривал общее (надличностное) значение слов и других форм исторической культуры как причину и тайну одухотворенности индивида, то, нам кажется, самое время вновь вернуться к Гегелю.

Для разрешения противоречия общественного и индивидуального Гегель призвал на помощь историю, показав, что противоречие — это не конфронтация каких-то извечных свойств (функций) раз и навсегда сформировавшихся предметов (структур), а единый процесс постоянного взаимоопределения одних индивидов другими. Общественные формы культуры (в том числе язык), по Гегелю, не есть внешняя по отношению к каждому отдельному индивиду среда. Это живая, реальная биография ранее живших индивидов, воплощенная (опредмеченная) в их творениях, в средствах их состоявшегося общения. Образование (о котором Рассел говорил, что оно ведет — и не без успеха — к обезличиванию языка) для Гегеля — единственный путь одухотворения каждого нового индивида, путь пробуждения его индивидуального сознания. И достигается эта цель при помощи своеобразного предъявления уже образованными индивидами индивиду, вступающему в жизнь, тех форм культуры, которые были способами и средствами общения ранее живших людей. Следовательно, образование — единый процесс общения людей, развернутый в реальном историческом времени (а не только в пространстве школьных помещений).

Поэтому для Гегеля формы исторической культуры (формы общественного сознания) никогда не безличны. Они могут и должны быть опредмечены в средствах и результатах человеческой деятельности и общения (ина-

че их невозможно передать телесному, чувственно воспринимающему мир индивиду). Но и в этом, казалось бы, отчужденном от индивидов виде они служат развитию человеческого духа, участвуя в качестве средств деятельного общения людей, изменяясь и совершенствуясь в соответствии с новыми целями, рожденными духовным творчеством индивидов. Тем самым вполне предметные средства и результаты деятельности и общения в живых формах человеческого взаимодействия распределяются, рождая в людях осознанные потребности, развивая их способности, наделяя людей знаниями, навыками и умениями, то есть всеми культурно-духовными определениями сознания.

Как видите, ничего мистического в фундаментальной идее Гегеля мы пока не заметили¹. Более того,

¹ Кстати сказать, именно Рассел, характеризуя философию Гегеля, постоянно подчеркивает ее мистицизм. Так, он пишет, что Гегель с юных лет «сохранил убеждение в нереальности единичного» (*Б. Рассел. История западной философии*. М., 1959, стр. 748). Самое забавное в том, что на той же странице Рассел приводит одну из центральных идей классика немецкой философии, которая у самого Гегеля является достаточным основанием признания и сущностного определения реальности и действительности единичного. Для Гегеля действительность единичного предмета — это не просто факт его наличия (кстати, ведь именно у Рассела, по его же словам, нет средств отличить реальное бытие единичного предмета восприятия от химеры сповидания). Действительность единичного предмета, по Гегелю, определяется только через соотносительность этого предмета с основанием (или сущностью) того процесса, который в своем развитии породил этот предмет. Поэтому-то реальное бытие предмета, понятое как его действительность, реализуется всегда в реальном действии (см. *Гегель. Наука логики*, т. 2. М., 1971, стр. 171, 208). Рассел трактует гегелевский анализ действительности предмета, проведенный через полагание его сущности, как банальную, обыденную веру в «откровение», позволяющее мистическим образом знать целое до того, как познаны части (см. *Б. Рассел. История западной философии*, стр. 759). Такой упрек имеет смысл лишь в том случае, когда целое понимается как совокупность готовых элементов, а каждый из них, в свою

представление об образовании как развернутом во времени процессе и по сей день является ключевым для правильного понимания формирования человеческой личности. Мистика Гегеля... Но о ней чуть позже. Главное, что нам нужно было увидеть сейчас, заключается в выводе: для Гегеля общественное — не безличная среда, к которой приспосабливается в себе несущий все свои извечные качества индивид, а способ, средства и формы общения индивидов, составляющие сущность, содержание их индивидуальной духовности. Развитие сознания, тем самым, есть, по Гегелю, исторический процесс, есть реальное время истории, то есть содержание человеческой деятельности, а не пространственное взаимодействие родившегося индивида с окружающей его природной и общественной средой.

Сравните теперь две «логики», используемые для характеристики развития индивидуального сознания человека: «логику» временной, исторической развертки процесса общения людей и «логику» здесь и теперь происходящего, непосредственно пространственного взаимодействия человека и природы, человека и человека, человека и «общественной среды». В первом случае общественное — это определение качеств индивидов ре-

очередь, как составное целое для других, более «мелких», частей. Этот «регресс в дурную бесконечность» не имеет другого выхода, кроме сомнения в основательности и объективности всех наших знаний. И альтернативой ему, этому безбрежному скепсису, действительно может служить мистика. Только при чем тут Гегель? Ведь для него целое — это целостный саморазвивающийся процесс, порождающий свои органы — части. Если человек «схватывает», интуитивно выделяет для себя или логически последовательно приходит к осознанию самого основания этого процесса, то он в состоянии предвидеть заранее те его «части», те его, как писал Маркс, недостающие органы, которые только еще должны быть развиты изучаемым процессом (см. *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 46, ч. I, стр. 229). В этом суть способности человека к целеполаганию и предвидению, в котором нет ни грана мистики.

альными способами их жизни, их общением; во втором — определение наиндивидуальной, внешней по отношению к индивидам структуры сложившихся форм общения. В первом случае индивидуальное — это воплощение исторического процесса в жизнедеятельности отдельного человека, в фактах его личного общения с другими людьми, в его потребностях и способностях; во втором — перечисление его потребностей и способностей самих по себе, характеристика индивида с помощью замеченных в нем, как таковом, свойств, функций и т. п. В первом случае общественное и индивидуальное раскрывают всеобщие и особенные формы исторически развивающегося сознания людей. Во втором — общественное и индивидуальное противопоставлены друг другу как готовая социальная структура (среда) и особь вида *Homo sapiens*, включенная в эту среду, но остающаяся при этом вполне самостоятельной структурой.

Однако у второй «логики» есть свое историческое основание, преодолеть которое не смогла и гегелевская концепция исторического развития сознания. Это обнаружилось как раз тогда, когда Гегель приступил к исследованию вопроса об истоке, сути самой истории.

Для Гегеля, как мы видели, всеобщие исторические формы сознания — это живые формы духовного общения индивидов, осуществляющегося в реальном историческом времени. Взаимодополняющие, переходящие друг в друга и взаимоисключающие культуры народов, эпохи взлета и падения этих культур — не «социальный фон», на котором люди разыгрывают свои индивидуальные пьесы, не внешние преходящие обстоятельства, к которым они вынуждены приспособливаться, а содержание их жизни. Их собственные, личные потребности и цели имеют как раз тот смысл, который задан самой формой их духовного общения, ее историческим содержанием.

Всеобщие исторические формы сознания поэтому — не собрание всех энциклопедий, не совокупность знаний, не сумма воли, не итог всех стремлений, которые пережили люди за свою историю, не над- и внеличностная структура «фактов культуры» (логики, языка и т. д.), а именно меняющиеся формы последовательного, ступенчатого развития духа, осуществляющегося и существующего в сознании реально живших и живущих людей. Объективный дух (Рассел бы сказал: логика языка и научного знания) реализует себя в земной истории человечества в форме «субъективного» духа (сознания) индивидов.

Только индивиды-то заняты разными делами. И сами по себе они разные. Сознание любого из них — не слепок с какого-то одного всеобщего образца. Каждый по-своему включается в историческое время культуры и на свой лад, в неповторимой, особенной форме осознает это время. Бесконечные оттенки всеобщего, вылитого в форму определенной культуры данного народа в данную эпоху, мы встречаем в качестве способов и норм общения и деятельности индивидов. И у каждого из них доминируют какие-то одни, особенные оттенки всеобщего. Иногда они повторяются, воспроизводясь чуть ли не по шаблону у сотен тысяч людей, иногда они поистине уникальны, отличая данную личность от всех других индивидов. Но всегда духовные потенции человека развиваются в процессе включения его в исторические формы духовной деятельности, в процессе овладения средствами и способами этой деятельности.

Все это отлично. Вроде бы никакого внешнего противопоставления общественного (объективно всеобщего) индивидуальному. Чистая диалектика тождества противоположностей! Правда, вы можете спросить: почему же все-таки противоположностей? Да потому, что логика возникновения, развития, превращения и столкновения культур — всеобщая Логика человеческой истории,—

хотя и осуществляется всегда в частных, индивидуально особенных стремлениях, страстях, надеждах, мыслях живых людей, все же отлична от логики индивидуальной жизни каждого «частичного» человека. А где есть различие, говорил тот же Гегель, там есть и противоречие.

Что же порождает раздвоенность и противопоставление всеобщего (общественного) и особенного (индивидуального)? Иными словами, что было вначале? С чего начиналась история? Здесь по законам логики, разработанной опять-таки Гегелем, следовало бы найти нечто «третье» (не общественное, не индивидуальное, может быть, даже и не сознание вовсе), в своем развитии порождающее: и «железную поступь» логических категорий, принимающих форму различных сменяющих друг друга культур, и чувственную непосредственность сиюминутного контакта живого думающего тела с неисчислимой россыпью единичного.

Но... Давайте-ка вместе с Гегелем подумаем вот над какой проблемой. Всеобщее, необходимое не может быть выведено из ограниченного чувственного опыта «частичных» индивидов. Это показал еще Юм, на этом выводе построена вся концепция Канта. Аксиомой данное положение было и для Фихте, и для Шеллинга. Гегель также отчетливо видел, что всеобщие формы культуры (мышления и деятельности) определяют характер частного опыта индивидов; и самую чувственность (ощущения, восприятия, представления и т. п.) Гегель рассматривал в качестве ступенек развития и осуществления всеобщего духа, воплощенного в жизнедеятельности человеческого организма. Тот, кто привык мыслить оценочными определениями, не воспроизводя при этом для себя ни противоречий, ни логики оцениваемой концепции, тот, видимо, сразу же успокоится, заметив в вышеприведенном положении пример махрового идеализма. Что ж, верно. Это пример идеализма объективного.

Но значит ли это, что можно спокойно двигаться дальше, даже не почувствовав, что это аргумент в развернутом на столетия философском диалоге? Но ведь тогда любой контраргумент, потеряв свой внутренний импульс — напряжение противоречия, лежащего в основе проблемы, — окажется уже не аргументом, а ораторским вещанием, поучением, абстрактным морализированием по поводу проблемы...

А если вслушаться в диалог, то в мысли Гегеля о том, что чувственные формы восприятия (в широком смысле этого слова) есть моменты саморазвития духа, можно выявить и «рациональное зерно»: чувства человека одухотворены общественно значимым смыслом и значением воспринимаемых объектов и их качеств. Чувства человека — моменты в целостных актах сознательной жизнедеятельности людей.

Но нам важно подчеркнуть еще раз, что для Гегеля (как и для Канта, Фихте, Шеллинга) всеобщее, необходимое не может быть эмпирически выведено из чувственного опыта индивидов. Всеобщее опредмечивается в формах, средствах и способах деятельного общения людей. С другой стороны, осуществляемое в личной жизнедеятельности индивидов овладение этими предметными продуктами культуры есть распредмечивание заключенного в них всеобщего смысла и значения и тем самым процесс одухотворения самих индивидов.

Правда, индивиды здесь выступают как нечто зависимое, как исполнители извне данной им роли. По логике всеобщего они сознательно действуют, переделывая окружающий мир, но их деятельность, по сути дела, репродуктивная. Продуктивная же ее часть — творческое мышление — осуществляется в своей собственной сфере — в сфере всеобщего, в сфере чистой мысли. Следовательно, ни в чувственной непосредственности восприятия, ни в предметных действиях людей нет, по Гегелю, движения, есть только его воплощение и осуще-

ствление. Вся творящая и целеполагающая суть развития человека полностью отдана Гегелем духовному миру мышления¹.

Поэтому и проблема *начала* истории Гегелем могла быть решена совершенно однозначно: вначале было слово, и слово было бог. Не буквально, конечно. Не прямо по библии. Но раз творчество истории есть чисто духовное деяние и именно оно опредмечивается в делах людей, то законы «духовного производства» изначальны по отношению к материальной деятельности. Но тогда уже Дух — это корень и суть всего сущего. Тогда он воплощает себя и в природе, являясь и для нее первоисточком и секретом ее внутренней активности. Так рождается система гегелевского объективного идеализма.

Но нас опять-таки интересует здесь прежде всего то, что всеобщее в этой системе (а всеобщее у того же Гегеля — синоним общественного) получило статус самостоятельного бытия. В противопоставлении всеобщего индивидуальному духу всеобщее и оказалось той стороной противоречия, к которой по своему происхождению и самой сути своей редуцируется, сводится его вторая сторона — сознание реального индивида. Так и не нашел Гегель «третьего», вопреки собственной логике — вопреки диалектике, — ибо в одной из сторон противоречия он «нашел» основание для тождества противоположностей. И получилась в результате, говоря словами Рассела, мистика², или, если все-таки говорить

¹ Здесь Гегель не критически принял и просто описывает фактический результат общественного разделения труда в классовом антагонистическом обществе, где действительно голова заставляет работать чужие руки, где продуктивная, творческая деятельность, деятельность общественного целеполагания сосредоточилась на полюсе «духовного производства», оставив производству материальному репродуктивные функции.

² Как мы видим, гегелевская «мистика» не в том, в чем ее видел Рассел.

своими словами, идеализм чистейшей воды. Ибо чувственно-телесная деятельность людей здесь имеет своим источником и корнем духовность стоящего над ней, над индивидами, над природой и противопоставленного им мирового Разума.

Гегель победил Рассела, предложив, кстати сказать, задолго до рождения последнего конструктивнейшую идею единства индивидуального и общественного сознания. Рассел, как мы видели, так и не вышел за рамки привычного для эмпириков порочного круга: все начинается с чувственного опыта, доходя за счет обобщения его фактов до всеобщего, но сам опыт с самого начала регулируется и направляется всеобщими формами мышления. Гегель же нашел принципиально новую постановку вопроса: всеобщее для человека — это исторически развивающиеся формы и способы его же жизнедеятельности и мышления. В каждом индивиде они сливаются в единое целое его сознания потому, что всеми своими чувствами он впитывает в себя всеобщие формы исторической культуры, и тем самым история становится его личной духовной биографией.

Но, приняв некритически тот разрыв, который в классовом обществе развел по полюсам духовную и собственно материальную деятельность, Гегель вынужден был именно в духовном творчестве видеть корень и исток реальной человеческой истории, противопоставив в итоге сферу всеобщего (общественного) частичному сознанию отдельных индивидов. Так, победив Рассела в одном, он «уступил» ему в другом, как раз в том, что нас интересовало сейчас более всего: и у Гегеля, как и у Рассела, общественное и индивидуальное — самостоятельные существующие определения сознания. Человеческое «Я» и общественная, безличная культура и в том и в другом случае оказались противопоставленными друг другу реалиями. Только Гегель закабалил наше «Я», отдав его в рабство всеобщему (Мировому Духу),

тогда как Рассел оставил его в, казалось бы, почти независимом положении. В положении естественного «света», направленного на природную и общественную среду. Только и тут независимость все-таки видимая, а не реальная: общественное образование делает естественный свет разума каким-то бесцветным, личностная неповторимость его постепенно блекнет, а ограниченность опытно-чувственной базы познания обрекает его на бесконечные сомнения в самом себе...

3. Конец психофизической проблемы

«Спор» Гегеля с Расселом при всей нашей симпатии к позиции первого все же не решает наших проблем. Конечно, тезис о том, что все особенности, более того, сущность человеческой психики определяются общественными формами культуры, представляется весьма резонным. Но, во-первых, мы видим, к чему могут привести эти рассуждения. Все из себя порождающий дух постулировался Гегелем как нечто исходное, генезиса не имеющее. Загадка человеческого «Я» не перестанет быть загадкой, если мы это «Я» выведем из не менее загадочного Мирового Духа. А во-вторых, сознанием все же обладает личность, и мы никуда не уйдем от попытки понять: как же именно приобретает способность осознавать мир, мыслить, познавать наше тело? Да, именно тело, так как личность рождается на свет как тело, как организм. И вот, как же телесное, органическое, физиологическое «превращается» в психическое?

В таком повороте мысли сказывается не только живучесть «здравого смысла», но и естественная его потребность противопоставить мистике гегельянства подлежащие строго научному исследованию факты непо-

средственно-чувственного контакта человеческого тела с окружающими его предметами. Так перед нами опять встает так называемая психофизическая (психофизиологическая) проблема.

Во введении мы намекали читателю, что сам принцип соотнесения психического с физиологией мозга, как бы это сказать поделикатнее, не очень удачный принцип. Конечно, если бы определенные физиологические процессы не совершались в мозгу, я не мог бы приобретать знания, мыслить, сознать... Но содержание моего знания, то, о чем я думаю, что чувствую, сознаю, то есть содержание моей психической деятельности, отражает совсем не то, что происходит в мозгу.

Мысль — не замыкание нервных центров, не всплески на экране электроэнцефалографа. Она всегда о чем-то. Сравнивать, соотносить психические факты поэтому можно только с тем, что они отражают, с самим объективным миром. Соотношение мышления и бытия, отражения и отражаемого — вот что волнует философов, когда они определяют содержание такой философской категории, как сознание.

Попытки же рассматривать психическое в качестве определенного состояния нервной системы наряду с состояниями чисто физиологическими несколько не удачнее прямого и откровенного их отождествления. Сравнение, отождествление и противопоставление психического физиологическому — это и есть попытки «решения» психофизической проблемы.

Можно изучать физиологические процессы. Но содержание ощущения при этом как раз и не будет изучено. Организм видит не нервные пути и не физиологию. Я все время ощущаю что-то (что уже не-я), и все время мое ощущение есть нечто внешнее, переживаемое мной.

Весь прошлый опыт, все прошлые состояния организма, все образы и чувства, ощущения и переживания

постоянно сливаются и присутствуют, существуют и определяют непосредственное переживание настоящего момента. Можно даже сказать, что не тело (как такое, взятое безотносительно к объектам его жизнедеятельности), а именно сохранившийся в памяти, воспринятый и пережитый внешний мир в каждый данный момент реагирует на новые впечатления. Новый образ проверяется привычным, чувства контролируют чувства, и все бывшие ощущения оценивают то, что ощущается мною сейчас.

Если я хочу изучить закономерности смены своих настроений, причины тоски или радости, то обращаться надо к миру моей жизни, к миру моего общения с другими людьми и природой. Объективному миру противопоставлена психика потому, что она есть *мой* способ отношения к миру, определяемый исторической биографией *моей*. А физиология органов чувств и нервной системы — один (но отнюдь не единственный!) из механизмов жизни, с помощью которых организм становится телом по-человечески живущего и действующего человека.

Что же заставляло ученых с такой настойчивостью противопоставлять психическое физиологии? Что заставляло их в физиологии нервной системы искать причины того или иного чувства? Да то же, что и Декарта: человек — существо телесное, его окружают другие тела... и нет больше никаких фактов в поле эмпирического опыта. Поэтому либо вслед за Декартом объявить мышление (а оно, видимо, и превращает психику человека в целостное сознание) особой субстанцией, либо все силы свои посвятить поискам таких механизмов взаимодействия тел, которые «производят» мышление из самих себя.

Подобный подход путал все карты. Не искушенные в тонкостях философии естествоиспытатели (а вслед за ними и некоторые философы, из тех, кто не доверяют

философии и видят свою задачу в том, чтобы «делать философские выводы из открытий настоящей науки») сочли необходимым и основной вопрос философии — вопрос об отношении сознания к бытию, к материи — рассматривать исключительно как вопрос о соотношении души и тела, психического и физиологического. Философская проблема была незаметно подменена вопросом, не выходящим за пределы конкретных, позитивных интересов естествознания.

Изучение физиологических механизмов отражения важно в том отношении, что оно во многом способствует развеиванию мистического тумана, которым долгое время был окружен сам факт наличия сознания у человека. Определенная физиологическая организация, законы высшей нервной деятельности — необходимейшее условие психической жизни, материальный субстрат психики. Доказательство того, что переживает, чувствует, ощущает тело, — важнейшая естественнонаучная иллюстрация к воззрениям домарксовских материалистов, считающих, что не божественная, не зависящая от материи душа, а сама материя, определенным образом организованная и вступающая в определенные отношения с остальным материальным миром, приобретает способность ощущать, чувствовать, а затем и мыслить. Психика — продукт развития материи, одно из ее свойств. Каждое новое открытие физиологии подтверждает этот факт, показывает, что любое психическое состояние возможно лишь при определенном режиме работы нервной системы...

Тот же, кто в решении психофизической проблемы видит возможность выяснить сущность психического и одновременно решить основной вопрос философии, забывает замечательное по своей философской глубине предостережение В. И. Ленина, который писал: «Не в том состоят эти взгляды, чтобы выводить ощущение из движения материи или сводить к движению материи,

а в том, что ощущение признается одним из свойств движущейся материи»¹.

Нет, материализм совсем не в том, чтобы выводить из материи или сводить к ней ощущение. И конечно, не в том, чтобы закрывать глаза на специфику психического. Ведь все вопросы, которые стояли перед материалистами в домарксовской философии, так или иначе упирались в один: как построить мост от материи неощущающей к ощущающей, как из мертвого, бесчувственного возникло столь божественно духовное свойство, как ощущение, а затем мысль? Решение этого вопроса естествоиспытателю хотелось бы найти в исследовании вещественных свойств материи. Надо найти что-то такое в самом веществе, что позволяет ему мыслить. Силу, что ли, особую... свойство... Отсюда попытки, с одной стороны, одухотворить всю материю, с другой — считать реально существующим лишь факт ощущения, чувственного опыта, то есть вовсе исключить из числа научных проблем вопрос о соответствии знания действительности.

Здесь содержательно формулировался только один, даже не философский (хотя и имеющий для философии важное значение), а естественнонаучный вопрос: какая должна быть организация живой материи и какой должен быть образ жизни, чтобы организм получил возможность ощущать внешние предметы, переживать свое состояние и жизнедеятельность?

«Без участия движения наши ощущения и восприятия не обладали бы качеством предметности, т. е. *отнесенности к объектам внешнего мира*, что только и делает их явлениями *психическими*»². Психическое, следовательно, не раздражение нейронов, не сама по себе физиологическая деятельность вещества мозга. В соот-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 41.

² А. Н. Леонтьев. Проблемы развития психики. М., 1972, стр. 159.— Подчеркнуто мной.— Ф. М.

несенности поведения (движения) животного с объектами внешнего мира, в постоянной оценке поведением, движением, потребностями организма образов вещей — вот в чем ключ к психике.

Даже с собственно психологической точки зрения понятно, почему психическое противостоит не физиологическому, а объективному миру, хотя каждое движение животного осуществляется по законам физиологии. Ведь, говоря о психическом и физиологическом, мы говорим о разных вещах. Ощущаю, — значит, воспроизвожу, отражаю внешний предмет, но само ощущение — не след печати на сургуче, не то, что происходит в нейронах анализатора под давлением предмета... Ощущение — потребность, помноженная на действие всего организма, активно ищущего и воспроизводящего в поисковом движении внешний предмет.

И самые тонкие методики исследования самого по себе физиологического субстрата и его «механики» никогда не объяснят нам тайны простейшего психического акта, так как физиологические процессы не адекватны даже элементарному ощущению или восприятию. Физиолог исследовал механизм временных нервных связей, процессы возбуждения, торможения и т. д. Он объяснил, как физиологически осуществляется восприятие, но самого психического феномена восприятия в таком объяснении нет. Нет в нем индивидуального видения того, что воспринимается. Психолог говорит о восприятии в совершенно ином ключе. Для психолога восприятие, если так можно сказать, не «внутри», не в нервном аппарате, а, как это ни странно, «вовне». К. Маркс писал: «...световое воздействие вещи на зрительный нерв (физиологическое. — Ф. М.) воспринимается не как субъективное раздражение самого зрительного нерва, а как объективная форма вещи, находящейся вне глаз (психическое. — Ф. М.)»¹.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 82.

Психически восприятие всегда как бы вынесено за пределы организма, всегда есть образ, представший перед сознанием. Психическое именно во внешнем, лежащем передо мной мире, в образах, представших перед моим взором, в эмоциональных оценках и понимании образов. Разумеется, психолог не отождествляет «вовне находящегося» образа с тем объективным предметом, который действительно находится вне моего сознания. Следовательно, о психике мы говорим тогда, когда оцениваем представший перед нами объективный мир как мир, воспринятый нами.

Образ восприятия... Вот о чем надо сейчас подумать! Если процесс восприятия заключается в пассивном отражении мозгом воздействия на организм внешних предметов и явлений, то дело представляется следующим образом. Перед нами предмет (скажем, горящая свеча) и мозг с его полномочным представителем — глазом. Требуется установить место пребывания того внутреннего образа свечи, который возник при воздействии на сетчатку глаза световых лучей, отраженных свечой и непосредственно посланных в глаз ее пламенем.

Почему так важно найти этот субъективный образ? Да потому, что весь мир психики складывается из подобных образов, они клеточка, ячейка в сети психических явлений. Итак, как и где в мозгу локализуется образ горящей свечи?

Обыденное представление о процессе психического отражения как пассивном, созерцательном акте рисовало что-то похожее на засвечивание фотопластишки в момент фотографирования объекта¹. В строгом соответ-

¹ «В эпоху Возрождения снова выдвигается положение о пассивности восприятия. Принцип камеры-обскуры (Леонардо да Винчи) надолго входит в психологию и физиологию зрения. Вместо камеры-обскуры глаз затем сравнивают с фотоаппаратом, а еще позднее — с киноаппаратом, посылающим в мозг

ствии с законами оптики отраженные поверхностью свечи и идущие от пламени лучи света фокусируются в оптическом центре глаза и проецируют на сетчатку перевернутое изображение (свеча пламенем вниз). Затем где-то в мозгу изображение вновь переворачивается. Его-то мы и видим, оно-то и есть образ горящей свечи. Где он локализуется, по каким законам происходит восстановление первоначального положения предмета — на все подобные вопросы физиология когда-нибудь ответит. Пока же надо верить, что образ возникает где-то в мозгу... Что же касается восстановления нормального положения образа, то есть даже специальное предположение, что «вторичный» поворот изображения и не совершается вовсе. Его осуществляет сама психика. Новорожденный вначале видит все перевернутым и воспринимает мир так до тех пор, пока не начинает ориентировать свое тело в пространстве. Корректируемые действительным положением вещей, перевернутые изображения на сетчатке неожиданно перестают мешать правильному восприятию: ребенок как бы привыкает к тому, что видит все «наоборот», и тем самым начинает воспринимать мир правильно. Помню, как поразило меня в школьные годы объяснение «фокуса» с обратным поворотом... Оно запомнилось на всю жизнь. «Значит, на самом деле глаз видит все «вверх тормашками», а я, я просто привыкаю к этому! Здорово! — думалось тогда. — Здорово, но... непонятно, кто этот «Я», который видит не то, что видит, который видит все наоборот?!»

В самом деле, много непонятного в простом, обыкновенном акте зрительного восприятия. Однако, как бы то ни было, ощущение и восприятие с вышеизложенной

серии моментальных снимков. Такие сравнения можно найти и в современной литературе о зрении» (см. *А. В. Запорожец, Л. А. Венгер, В. П. Зинченко, А. Г. Рузская. Восприятие и действие. М., 1967, стр. 10).*

точки зрения есть фотография, проявляющаяся на нервном веществе, есть вещественный след воздействия внешних предметов.

Но, как и следовало ожидать, чем детальнее изучался процесс восприятия, тем меньше надежды оставалось на то, что когда-нибудь будет обнаружен в нервной системе отпечаток горящей свечи. Прежде всего оказалось, что глаз нельзя сравнивать с оптическим прибором. Он, как иногда говорят физиологи, «кусочек коры головного мозга, вынесенный наружу». Светочувствительные нервные образования наружного слоя сетчатки мгновенно трансформируют световые потоки в чисто физиологические процессы, в возбуждение нейронов, так и не давая им возможности «отпечататься» где-либо в виде изображения. Иными словами, электромагнитные колебания превращаются в нервные импульсы...

Глаз скорее похож на телевизионный аппарат, превращающий идущие от объекта световые потоки в сложную работу радиоэлектронных устройств передатчика. И так же, как во всем комплексе процессов в телевизионной аппаратуре нет и намека на изображение, так и в голове не может быть его. Правда, телевизионный приемник обладает возможностью воссоздавать на электронно-лучевой трубке такие изменения освещенности люминесцентного слоя, которые при соответствующем устройстве нашего зрения мы воспринимаем как повторение внешних качеств предмета, от которого отразились световые потоки где-то далеко от нас. А есть ли такая возможность у мозга? Возбуждение, возникающее в светочувствительных нервных образованиях внешнего слоя сетчатки, передается на центральные нервные клетки. Одновременно другие группы сетчатки принимают импульсы, идущие от зрительных центров коры, регулируя в процессе «обратной связи» возбудимость отдельных участков сетчатки. Перед нами своеобразная жизнь нервной системы, мозаика возбуждения и тор-

можения, иррадиации, концентрации, взаимной индукции нервных процессов. В нервной системе происходят таинственные биохимические превращения, и ни одно из них, ни все они вместе не воссоздают образа горящей свечи ни в голове, ни в рецепторе зрения.

Нет, если мы по-прежнему считаем, что познание есть зеркальное отображение в голове, в мозгу, на сетчатке образов внешних предметов, то именно физиологические исследования процессов, происходящих в мозгу в момент восприятия, окажутся сильнейшим аргументом в пользу непознаваемости мира. А как же иначе! Ведь коль скоро в голове лишь специфическая жизнь нервных клеток, биохимия нервных процессов и никаких образов, то тогда психика и в самом деле лишь переживание состояний собственных нейронов.

Мы оказались перед выбором: либо, продолжая утверждать, что познание есть отражение в мозгу внешних черт предметов, мы вынуждены продолжать поиски их субъективных образов в мозгу, отбросив в сторону авторитетные свидетельства современной нейрофизиологии; либо, став на сторону физиологии, мы должны проститься с оценкой познания как пассивного отображения воздействий внешних предметов. Такова альтернатива. А где альтернатива, там и спор. Прислушаемся к нему.

— А что значит «став на сторону физиологии»? Пусть оценка познания как пассивного созерцания не очень строга, возможно, что она как-то искажает действительный путь получения психического образа. Но образ, образ-то я вижу! Где он? Каким образом он возникает предо мной?

— Где возникает? Иными словами, где сейчас видимая, воспринимаемая вами горящая свеча? Вот странный вопрос. Где же ей быть, как не на столе!

— Вы что, смеетесь надо мной? Ведь вы прекрасно знаете, что я говорю не о действительной, реальной све-

че, а о ее психическом образе. То, что настоящая свеча стоит на столе, я вижу. Но где во мне ее образ?

— Постойте, но ведь вы сами говорите: «Я вижу свечу, стоящую на столе». Какую же вам еще свечу надо? Странное стремление во что бы то ни стало удвоить мир — свеча в голове, свеча на столе... Да поймите же наконец, что нет и никогда не было никакой «второй» свечи! Есть только вполне реальная объективная свечка. Ее-то вы и видите. Она и есть ваш, как вы говорите, зрительный образ.

— И вы что, говорите совершенно серьезно?

— Абсолютно.

— Не верю. Ведь это чистейший субъективный идеализм! Послушайте-ка: «Мой зрительный образ и есть сам реальный предмет». Так? Я точно воспроизвожу ваши слова?

— Более или менее.

— А то же ли самое я скажу, если переставлю местами субъект и предикат вашего утверждения: реальный предмет и есть мой зрительный образ?

— Нет, формальная логика стоит от подобной операции. Ведь далеко не всякий предмет является моим зрительным образом. Проще говоря, не все предметы я вижу. Но те, которые я вижу или видел, существуют независимо от моего восприятия, и для того, чтобы я увидел предмет, он должен быть. А образ моего восприятия, повторяю, и есть внешний вид данного предмета. Никакого другого образа нет.

— Хорошо. Оставим в покое формальную логику. Ваша мысль не по форме — по содержанию приводит к субъективному идеализму. Моя формальная (подчеркиваю, формальная) ошибка с обращением суждения позволила вам продемонстрировать эклектическое соединение веры в реальное существование предметов с субъективным идеализмом Беркли. Непоследовательность ваша меня не удивляет, не был последовательным и сам

Джордж Беркли, утверждавший, что существовать — это и значит быть воспринимаемым. А разве вы говорите не то же самое? Я охотно верю, что лично вы сейчас не сомневаетесь в реальном существовании предметов. Но ведь, говоря о восприятии, вы практически отождествили образ восприятия и сам воспринимаемый предмет! Вы даже не без патетики воскликнули, обращаясь ко мне: зачем нужно удваивать мир? Есть, мол, воспринимаемая нами свеча, и нет никакой другой! Да, ведь если никакой другой, кроме воспринимаемой, свечи нет, то существовать — значит быть воспринимаемым! Да здравствует Беркли!

Именно из-за так называемого «удвоения» и встал перед наукой основной вопрос философии: что первично — сама действительность или ее идеальный образ в сознании? Если же, по-вашему, психический образ и есть сам предмет, то вы повторяете известную ошибку Иосифа Дицгена, предварительно вывернув его аргументы наизнанку. Да, Дицген говорил: раз факт сознания (скажем, психический образ предмета, как у нас с вами) существует, то он столь же реален и объективен, как, например, стол¹. Вы же считаете, что стол и есть факт моего сознания. Дицген, рабочий-кожевник, самостоятельно пришедший к основным положениям диалектического материализма и допускавший отдельные неточные формулировки в своих философских работах, оговорился, назвав мысль материальной. В. И. Ленин по поводу его оговорки довольно резко заметил, что назвать мысль материальной — значит сделать ошибочный шаг к смешению материализма с идеализмом². Вы в лучшем случае делаете ту же ошибку, когда счи-

¹ И. Дицген писал: «...представление чувственно, материально, то есть действительно... Дух не больше отличается от стола, света, от звука, чем эти вещи отличаются друг от друга» (цит. по: В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 257).

² См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 257.

таете предмет тем самым зрительным образом, который создается у нас в процессе восприятия.

— Во всех смертных грехах обвинили вы меня, но, уверяю вас, совершенно напрасно. Впрочем, обвинения ваши приписались как нельзя кстати. Теперь, если вы согласитесь выслушать меня до конца, я постоянно буду иметь в виду ленинское положение о недопустимости смешения материализма с идеализмом, что позволит, как мне кажется, избежать дальнейших недоразумений.

Начну я все-таки с того, что послужило вам поводом для обвинений в мой адрес. Когда мы смотрим на предмет, то видим сам предмет, а не еще какой-то «второй», в голове образовавшийся его образ. Видим мы, конечно, не все в предмете и, может быть, не все так, как есть на самом деле. Поэтому то, что я вижу в предмете, и сам предмет — не одно и то же. Таким образом, я, как и вы, считаю необходимым подчеркнуть, что зрительный образ предмета и сам предмет в философском плане принципиально отличаются друг от друга, гносеологически противостоят друг другу, и смешивать их — значит сделать неверный шаг, шаг к смешению идеализма с материализмом. Единственно, с чем я не согласен, это с наличием в моей голове какого-то особого, «второго» предметного образа.

— Ничего не понимаю! Как же так? Вот вы только что признали, что существует зрительный образ, отличный от самого предмета! Он и есть «второй» образ, ведь не «первый» же, то есть не сам предмет! Если не в голове он, то где же?

— Да там, где и «первый», на столе... Постойте, постойте, дайте мне договорить до конца! А еще лучше мы поступим, если сейчас откроем вот эту книгу и вместе прочтем...

«Основным препятствием для правильного понимания мозговых механизмов зрительного восприятия... была та *«рецепторная» теория ощущений и восприятий,*

которая почти безраздельно господствовала в психологии и неврологии 19-го и начала 20-го века.

Согласно этой теории... ощущение является пассивным процессом, возникающим в результате раздражений органов чувств приходящими извне агентами. Возбуждения из сетчатки направляются к рецепторным центрам коры головного мозга, где они приобретают характер ощущений; лишь затем эти ощущения объединяются в восприятия, которые в свою очередь, перерабатываясь, превращаются в более сложные единицы познавательной деятельности».

Видите, какую конкретно-научную форму приняла в физиологии и неврологии известная вам теория познания, рассматривающая получение знаний как пассивный акт созерцания. Стоя на таких позициях, и физиологи вынуждены были считать, что ощущения, восприятия, представления образуются как «вторые» образы в рецепторных центрах коры. Обратите внимание, что автор данную точку зрения называет «основным препятствием для правильного понимания мозговых механизмов». Еще один пример того, как созерцательность, представление о процессе познания, известное нам под псевдонимом «пирамида», мешало естественнонаучному исследованию¹. Однако давайте читать дальше...

¹ Читателю, как мне кажется, было бы очень полезно познакомиться в этой связи с первой главой упоминавшейся выше книги «Восприятие и действие», содержащей исторический и проблемный анализ «созерцательской» точки зрения на восприятие. Кстати, автор этой главы В. П. Зинченко пишет о «рецепторной» концепции: «В силу ряда причин внимание психологов и физиологов было долгое время сосредоточено на изучении сенсорных эффектов, возникающих под влиянием тех или иных объективных воздействий, в то время как самый процесс восприятия и его роль в практической деятельности субъекта оставались за пределами исследования. Такого рода подход к проблеме получил наиболее ясное выражение в широко распространенной «рецепторной» концепции восприятия, согласно которой сенсорный образ якобы возникает в результате воз-

«Первые этапы этого сложного пути «рецепторная» теория ощущений склонна была рассматривать как элементарные и пассивные физиологические процессы, последние этапы — как сложные и активные психические виды деятельности. Из этой теории неизбежно вытекал... разрыв между элементарными и высшими формами познавательной деятельности...

Иначе подходит ко многим из этих явлений *рефлекторная концепция восприятия*, основы которой были заложены еще И. М. Сеченовым и которая была экспериментально обоснована И. П. Павловым...

Согласно рефлекторной теории, ощущения и восприятия рассматриваются как активные процессы, отличающиеся известной избирательностью и включающие эфферентные моторные компоненты. И. М. Сеченов указывал, что каждый акт зрительного восприятия включает в свой состав наряду с центростремительными (афферентными) еще и центробежные (эфферентные) механизмы. Глаз, воспринимая предметы окружающего мира, активно «ощупывает» их, и эти «ощупывающие» движения наряду с проприоцептивными сигналами от глазодвигательных мышц входят как элементы в состав зрительного восприятия... Таким образом, исследование зрительного восприятия в специальных условиях показывает, что оно имеет сложное строение, принципиально сходное со строением тактильного восприятия, где ощупывающая рука последовательно выделяет ряд признаков, лишь постепенно объединяющихся в одно симультанное целое (А. И. Котлярова, 1948; Б. Г. Ананьев, 1959). Генетические исследования (Пиаже, 1935; А. В. Запорожец, 1960; В. П. Зинченко, 1958, и др.)

действия внешних агентов на пассивно воспринимающие органы чувств. Господство рецепторной концепции приводило к ряду отрицательных последствий» (см. А. В. Запорожец, Л. А. Венгер, В. П. Зинченко, А. Г. Рузская. Восприятие и действие, стр. 9).

показали, что и развитие зрительного восприятия у ребенка проходит соответствующие этапы: сначала — развернутое «ощупывание» предмета рукой и глазом и лишь затем — сокращенные, свернутые формы восприятия. При усложнении условий зрительного восприятия процесс ориентировки в отдельных признаках воспринимаемого объекта, и особенно его изображения, снова становится развернутым, и рассматривание превращается в длительное «ощупывание» предмета движущимся глазом»¹.

Нам с вами незачем углубляться сейчас в тонкости нейрофизиологических и психологических характеристик отдельных этапов зрительного восприятия. Я надеюсь, что вы обратили внимание на самое главное: в активном, поисковом движении глаз «ощупывает» предмет. Да, наш орган зрения скорее похож на руку, чем на объектив фотоаппарата. Между прочим, вы ведь не зададите мне вопроса: где тяжесть, твердость, теплота, форма и другие качества предмета, ощущаемые движением руки? Здесь вы и сами скажете буквально то же самое, что я говорил о зрительном восприятии: рука ощущает реальную форму самого предмета, находит ее, ощупывая предмет. Почему же вы так бурно реагировали, когда я сказал, что форма предмета, находямая глазом, принадлежит самому предмету? Да, да, глаз именно «ощупывает» предмет, движется по нему и, как рука (не буквально, конечно, но я сознательно использую здесь эту хорошо работающую аналогию), в движении своем воспроизводит форму предмета. Где же форма, зрительный образ? В голове? Нет, послушно выполняя приказы, идущие из коры головного мозга, нервный аппарат зрения находит на расстоянии с помощью электромагнитных, световых волн реально существующие предметы и, скользя по их поверхности, как бы

¹ А. Р. Лурия. Высшие корковые функции человека и их нарушения при локальных поражениях мозга. М., 1962, стр. 109—115.

воспроизводит их форму в своем исключительно сложном движении. Вот и получается, что зрительный образ — движение глаза по предмету. Он столь же во мне, сколь и вне меня, и без внешнего предмета, без его реальной формы, находимой органами чувств, нет никакого «второго» образа, особого, только во мне существующего.

Наша с вами стоящая на столе свеча не переместилась в голову от того, что рука нащупала ее в темноте, зажгла и глаза, сразу же «уперевшись» в нее, нашли, увидели свечу. Именно это я и хотел сказать, говоря, что видимая мной свеча стоит на столе. Где же здесь субъективный идеализм? Признайтесь, вы поторопились со своими обвинениями.

— Признаюсь тем более охотно, что только сейчас я действительно понял, как сильна власть традиционного, созерцательского представления о процессе познания! Я ведь и в самом деле ожидал, что в мозгу можно найти самостоятельно существующий образ, своего рода фотографию нашей свечи. Да, но как же быть с образами памяти? А со сновидениями? Ведь я с закрытыми глазами вижу отсутствующий предмет! Где же образ памяти или сновидения? Он-то ведь явно во мне? Но если возможно существование образа памяти во мне, то...

— Нет, как ни странно! Оказывается, когда человек видит сновидения, то весь его зрительный аппарат в движении. Под закрытыми веками, подчиняясь опять-таки импульсам, идущим из коры, глаз работает, глаз в движении. И этим движением он как бы снова повторяет то «нащупывание», которое ему приходилось осуществлять наяву, «упираясь» в поверхность реального предмета. Точно так же и при воспоминании. Напряженно вспоминая, как выглядит тот или иной объект, мы старательно вращаем глазами, пытаемся в их движении повторить его облик.

Но тут мы оставим беседующих.

Даже при воспоминании об отсутствующем предмете мы его как бы видим перед собой. И только субъективный идеализм, спекулируя на том, что психическое (ощущение, восприятие, представление) существует как проекция образа вовне, как переживание предстоящих перед нами образов, отождествляет психический мир человека с реальным, объективным миром. Недаром многие аргументы идеалистов прошлого и настоящего начинаются с недоумения: как можно отличить образ реально существующего и воспринимаемого объекта от образа галлюцинации или сновидения? Этот вопрос задавали не только в 1710 году, но и в 300-х годах до нашей эры. А вот перед нами извлечение из серьезной, умной книги, написанной в 1948 году: «Можно сказать, что во сне я могу думать, что я бодрствую, а когда я на самом деле бодрствую, я знаю, что я бодрствую (то есть воспринимаю реально существующие объекты, а не переживаю созданные воображением химеры сновидения. — Ф. М.). Но я не вижу, как мы приобретаем такую уверенность; мне часто снилось, что я проснулся; однажды, после принятия дозы эфира, мне снилось это около сотни раз в течение одного сна. Мы отвергаем сны на самом деле потому, что они не соответствуют подлинному контексту жизни, но этот аргумент не является решающим, как это видно из пьесы Кальдерона «Жизнь есть сон». Я не думаю, что я сейчас сплю и вижу сон, но я не могу доказать этого. Тем не менее я вполне уверен, что имею сейчас определенные переживания, будь они во сне или наяву»¹. Да, и сегодня лорд Рассел не видит возможности отличить восприятие реального объекта наяву от его восприятия в сновидении: может быть, ежедневно пробуждаемся мы только...

¹ Б. Рассел. Человеческое познание, стр. 204.

во сне и нам еще предстоит однажды проснуться совсем, окончательно?

О сновидениях нам еще придется поговорить. И, может быть, тогда мы вернемся к вопросу о возможности отличить сон от яви. Сейчас же сомнения Рассела интересуют нас только в том плане, что, как говорят психологи, и «при отсутствии объекта наблюдения» мы можем его видеть (во сне, галлюцинируя и т. п.) именно вне себя, то есть точно так же, как мы видим объект, реально представший перед нами. Недаром мы говорим в таком случае о представлении (также и по-немецки: *Vorstellung*): поставлено перед... Психический образ восприятия (представления и т. п.) «сливается» с объективным внешним предметом. Но всем памятны слова В. И. Ленина: «Спрашивается, как могут люди, не сошедшие с ума, утверждать в здравом уме и твердой памяти, будто «чувственное представление (в каких бы то ни было границах, это безразлично) и есть вне нас существующая действительность»?»¹ Настоящая философская проблема — в правильном соотношении сознания, психики (в том числе и «чувственного представления») с «вне нас существующей действительностью», а не в том, чтобы свести ощущение к физиологическому или найти прямые отношения между состоянием нейронов и образами... объективного мира. Здесь явно не проблема, а псевдопроблема, возникновение которой вызвано самим способом мышления тех, кто видит лишь пространственное взаимодействие готовых структур там, где речь должна идти о саморазвивающейся «органической системе», субстратом которой является не тело и не среда по отдельности, а предметная жизнедеятельность организма, воспроизводящая в своих движениях объективные особенности внешних предметов.

Основным недостатком всего предшествующего

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 115.

(марксизму) материализма называл Маркс созерцательность. Установка созерцательного материализма, прямолинейная и односторонняя, как и вся метафизика, заставляет ученого рассматривать субъект как нечто пассивное, страдательное, воспринимающее воздействия внешних объектов. Предмет — печать, мозг — сургуч... Чтобы изучить свойства и особенности отпечатка, естественно, надо изучить сам сургуч. Тогда, само собой разумеется, содержание отпечатка — простая копия рисунка печати. Вот ведь логика создателей пресловутой психофизической проблемы!

Но мозг — не сургуч, а организм — не кусок вещества, на котором внешний мир оставляет свои отпечатки. И дело не только в несоизмеримости их материально-структурной организации. Дело в самом способе теоретической формулировки проблемы.

Вам, безусловно, не раз приходилось читать в научно-фантастических романах, повестях и рассказах о встрече землян с инопланетными цивилизациями. Какие только формы не принимало «мыслящее существо», созданное фантазией писателей! И «океан», покрывающий всю поверхность планеты, и плесень и мох, растущие на камнях и растениях... Что общего между ними? Пожалуй, их объединяет только глубокая убежденность авторов в том, что сознание — прямая функция определенным образом устроенной телесной структуры. Она (структура) должна быть конечно же очень сложной! Не менее сложной, чем мозг человека. Но если тело и его элементы организованы по схеме приема, переработки и выдачи информации, то это тело и начинает само по себе мыслить. Вот и ЭВМ (электронно-вычислительные машины) пока еще не очень сложно устроены, но принцип их организации, так сказать, церебральный, ну, совсем почти такой, как и у мозга... Правда, об ЭВМ мы можем прочитать не только в научно-фантастической, а и просто в научной литературе. Особенно инте-

ресно в свое время мне было прочитать буквально следующее:

«А что, если бы существо, сходное с ним по поведению и интеллектуальным функциям, было создано из компонентов совершенно иного рода — имело бы, например, нервную систему и головной мозг, построенные из электронных элементов, а не из нейронов? Обладало бы оно при этом сознанием и связанными с ним субъективными ощущениями? Исходя из наших современных знаний, это, по-видимому, следует считать возможным. А как обстоит дело с существующими электронными цифровыми вычислительными машинами? Возможно ли, что где-то среди их проводов и транзисторов уже появляются смутные проблески тех субъективных переживаний, которые для человека стали его самым драгоценным достоянием? Фантастика? Может быть»¹. Может быть, пока и фантастика... А если рассмотреть данное положение, что называется, «в принципе», то в принципе, видимо, можно предположить зачатки субъективных, психических состояний даже у современных ЭВМ. А станут они сложнее, достигнут уровня физиологической сложности, и... скажет о них тогда какой-нибудь их поэт-кибернет: «...и жить торопятся, и чувствовать спешат»².

Убежденность ученого — это не только показатель его эрудиции и глубины позитивных знаний. В ней (как и в самих этих знаниях) сконцентрирована и направленность теоретического поиска, в ней верность ученого определенной логике, определенному методу полагания

¹ Д. Вулдридж. Механизмы мозга. М., 1965, стр. 337.

² В оценке мыслительных возможностей кибернетических устройств я полностью присоединяюсь к философски аргументированному мнению трех известных авторов одной очень веселой статьи, которую я с большим удовольствием рекомендую читателю: А. С. Арсеньев, Э. В. Ильенков, В. В. Давыдов. Машина и человек, кибернетика и философия. В кн.: «Ленинская теория отражения и современная наука». М., 1966.

объекта исследования. Д. Вулдридж — известный естествоиспытатель, физик¹. И он не скрывает своей верности избранному методу изучения человека как объекта естественнонаучного исследования. Почти без комментариев я приведу несколько выдержек из его книги, достаточно красноречиво свидетельствующих об авторской оценке собственного способа теоретизирования.

«Рассматривая сознание как свойство материи, мы не должны обязательно возвращаться на 300 лет назад к временам Спинозы. У нас нет оснований связывать сознание со всей материей — оно может быть связано только с мозгом, притом только с частью мозга и только в определенный период времени»².

«Попробуем предпринять наиболее глубокое из наших вторжений в область психических феноменов: посмотрим, насколько *механистическая точка зрения*, характерная для нашего подхода ко всем таким вещам, может приблизить нас к пониманию простейшего способа формирования понятий — образования в мозгу «перечня» свойств, сочетание которых определяет некоторый класс объектов»³.

Далее автор совершенно точно воспроизводит уже знакомое нам концептуалистическое представление о

¹ О его книге, посвященной нейрофизиологии, в аннотации говорится как о «вводном курсе в физиологию нервной системы», содержащем «новейшие данные и результаты исследований, выполненных в самые последние годы».

² Д. Вулдридж. Механизмы мозга, стр. 338—339.

³ Там же, стр. 317. В другом месте автор так же точно характеризует свой метод теоретизирования: «В основе нашего изложения по существу все время лежал тезис «мозг — это машина» (там же, стр. 326) и, более подробно, о сознании: «Но сейчас нам предстоит непосредственно заняться некоторыми сторонами сознательных психических процессов, а также предположениями относительно того, какого рода чисто *механистические*» схемы функционирования мозга могли бы лежать в основе этих процессов» (там же, стр. 310. Подчеркнуто во всех случаях мной.— Ф. М.).

формировании понятия и пишет, подводя итог: «По нашей теории понятие физически представлено группой следов памяти, находящихся в различных и, быть может, весьма удаленных друг от друга областях мозга,— по одному следу для каждой сенсорной модальности, которая многократно участвовала в восприятии во время обучения»¹.

Что ж! Насчет следов — это, действительно, может быть, и ваша теория, но вот то, что понятие есть комплекс многократно повторяющихся ощущений общих качеств предметов одного класса,— это... вы нас простите, но средневековые номиналисты-концептуалисты очень даже детально себе представляли и по-своему уже обсуждали. Здесь наш автор явно возвратился более чем на 300 лет назад, здесь уже к тысячелетию срок подбирается. Мне очень хочется верить, что читатель не успел еще забыть небольшой раздел первой главы этой книжки — «Нечто о «Нечто»». Если это так, то он согласится со мной: сегодня, как и семьсот — восемьсот лет тому назад, нельзя не видеть того, что простое повторение одной и той же комбинации чувственных впечатлений при встрече с объектами одного класса не составляет понятия об этом классе. Перечитывая произведения Абельяра, Роджера Бэкона, Дунса Скота, Оккама и других средневековых философов (или даже краткие извлечения из них, опубликованные в первом томе «Антологии мировой философии»), читатель убедится в том, насколько беднее их взглядов на понятие «механистическое» представление о нем современного физика. Теперь, когда мы знаем, что в споре реалистов и номиналистов исторически победила рефлексия — глубокое

¹ Д. Вулдридж. Механизмы мозга, стр. 319. Или еще более определено: «С нашей точки зрения, возникшая «мысль» — это просто субъективно осознанный эффект, вызванный одновременной активацией всего комплекса следов памяти, образующего понятие «яблоко» у ребенка» (там же).

самосознание разума, его критическая и самокритическая природа, мы понимаем то мучительное беспокойство, которое испытывали и те и другие, стараясь понять, как «Нечто», несводимое к внешности, вдруг звонко и гордо звучит в слове-имени, в слове-знаке, раскрывая единую сущность (универсалия!) целого класса предметов. Рассудочным же, обыденным представлениям о самом разуме и его далеких от всякого рефлексивного беспокойства понятиях не поможет даже ссылка на новейшие данные нейрофизиологии. Последние ведь также не существуют сами по себе, а осмысливаются либо рефлексивным разумом, либо некритическим по отношению к самому себе рассудком.

Таким образом, книга Д. Вулдриджа, как догадался читатель, не случайно привлекла наше внимание. Автор ее, в отличие от некоторых философов, пишущих по проблемам нейрофизиологии, сам совершенно точно определяет главный принцип своего метода рассмотрения предмета. Принцип этот он и называет грамотно: механицизм, механистическая точка зрения. Ему откровенно интересно попробовать найти в чисто пространственных моделях взаимодействия элементов нервной системы и головного мозга механизмы порождения психики как прямой функции этих взаимодействий. Об этом вся книга. Следуя логике, выбранной вполне сознательно, он (как и Декарт примерно 330 лет тому назад) вполне отдает себе отчет в том, что «субъективный феномен сознания — чувство осознания, которое более реально для индивидуума, чем все остальное (помните декартовское — *Cogito ergo sum.* — Ф. М.), обладает качественными атрибутами, совершенно исключающими возможность вывести его из какого-либо сочетания известных в настоящее время физических принципов или объяснить его на их основе»¹. Только слабая надежда

¹ Д. Вулдридж. Механизмы мозга, стр. 310.

на то, что в будущем подобное станет возможным, отличается это четкое положение Д. Вулдриджа от декартовской формулировки «психофизической проблемы».

Впрочем, послушаем нашего автора еще немного: «...эта неспособность современной физической науки объяснить сознание может оказаться либо катастрофической (для надежд из «физических» процессов мозга вывести психическое.— *Ф. М.*), либо сравнительно несущественной для оценки правдоподобности механистических моделей функции мозга (превосходно! Опять-таки да здравствует Декарт! — *Ф. М.*). Если феномен сознания составляет активную и непосредственно управляющую часть исследуемого мозгового процесса, то механистическое объяснение вряд ли будет согласоваться с наблюдаемыми фактами поведения. (Ну, тут, правда, терминологический винегрет: сознание как часть мозгового процесса и согласование последнего с фактами поведения... Все смешалось в доме Облонских: философия, физиология, бихевиоризм.— *Ф. М.*). Если же сознание — чисто пассивное свойство, нечто вроде окна, через которое мы можем видеть небольшую часть мозговых процессов (опять-таки мозговые процессы отождествлены с тем, что может «видеть» сознание.— *Ф. М.*), не нарушая упорядоченной работы наблюдаемых нами механизмов, то можно надеяться, что наши теоретические модели в какой-то мере применимы не только к бессознательной, но и к сознательной активности. Читателю, без сомнения, ясно, что мы фактически все время придерживались теории пассивного сознания. Мы сохраним такую позицию и в дальнейшем». И дальше: «Как в предшествующем, так и в последующем изложении мы рассматриваем сознание примерно таким же образом — как некий контрольный прибор с неизвестной калибровкой и неизвестными характеристиками искажения, который включен в интересующие нас сложные схемы неизвестным способом, но

тем не менее дает нам косвенные указания, возможно бесполезные для решения тех загадок, с которыми нам приходится иметь дело. Поэтому мы будем обращаться к сознанию лишь постольку, поскольку мы можем сравнивать его с такого рода контрольным прибором...»¹

Вот это можно назвать действительно последовательной и честной позицией! Автор понимает, что его метод подхода к феномену сознания так же не адекватен самому феномену, как и средства исследования, которыми он располагает. Среди загадок, над которыми он собирается работать, нет загадки человеческого «Я». Последнюю он оставляет в стороне. По-декартовски точно разводит он в несовместимые плоскости механизмы мозга и «субъективный феномен сознания». Надеется, правда, что с течением времени их как-нибудь удастся совместить. Но в сегодняшней своей работе не скрывает их «несовместимости», четко ограничивая естественнонаучными рамками поле своих исследований. Последовательно механистический метод попыток решить психофизическую проблему (при отчетливом ощущении необъяснимой, но тем не менее роковой невозможности такого решения) приводит современного автора к определениям по крайней мере 330-летней давности.

Да, ему и сегодня, как и Декарту в то время, очень удобно логически рассматривать животных как простые «природные машины», уверенно определяя все особенности их жизнедеятельности устройством их тела. Вы ведь помните, Декарт говорил, что для объяснения жизни ему не требуется дополнительно никаких законов, кроме механических? Если судить по книге Д. Вулдриджа, то XIX, а затем XX век внесли только одну поправку в это высказывание. А именно: к собственно механическим взаимодействиям теперь добавляются и

¹ Д. Вулдридж. Механизмы мозга, стр. 310—311.

другие пространственные формы взаимодействия «элементов» живого тела: химические реакции, движение электричества и т. п.¹ Но логика представления объекта изучения — человека в данном случае — от этого не изменилась ни на йоту. В поле нашего опыта структура готового тела, взятого именно как нечто протяженное, и другие тела, с которыми первое взаимодействует в пространстве. При этом сколько угодно можно говорить о том, что и само тело человека несет на себе печать предшествующих «социальных» тысячелетий и сегодня его окружают «культурно» организованные предметы. Логика исследования с неизбежностью сохраняет все свои принципы, развитые еще Декартом. Это логика анализа пространственных взаимодействий элементов «механической системы».

Поэтому в споре о возможности или невозможности физиологической (а равно физической, химической, генетической, механической и т. п.) интерпретации «субъективного феномена сознания» сталкиваются не те или иные естественнонаучные гипотезы или концепции, а способы теоретического представления объекта исследования. Речь идет в принципе не о том, нужны ли физиологические исследования всех этих «механизмов» высшей нервной деятельности для выяснения того, как осуществляется сознательная жизнедеятельность человеческого тела. Речь идет о том, можно ли объяснить сознательность жизнедеятельности человека какими бы то ни было результатами изучения этих механизмов как таковых.

В метафизике XVII—XVIII веков (а тем самым в истории философии нового времени) психофизическая

¹ «Точно так же и все сигналы, посылаемые по эфферентным нервам к исполнительным механизмам (эффекторам), оказались электрическими, независимо от функции этих эффекторов — механической, как у мышц, или химической, как у желез» (Д. Вулдридж. Механизмы мозга, стр. 14).

проблема, сформулированная Декартом, ставит вопрос жестко и однозначно, не позволяя никаким софистическим махинациям изменить свою суть: если в поле опыта существуют только протяженные, пространственно организованные «готовые» тела и их взаимодействия, то мышление человека есть либо одно из таких пространственных взаимодействий, либо нечто, опыту недоступное, тем самым не телесное, к взаимодействию тел не сводимое и из них, как таковых, не выводимое.

Второе «либо», как мы помним, избрал Декарт, так как отлично понимал несовместимость всех возможных определений мышления и тех определений протяженного тела, которые следуют из его пространственной организации (структуры). Далее можно, опять-таки по Декарту, признать вполне самостоятельное существование двух «первооснов», двух субстанций — протяженной и мыслящей. Правда, остается еще один вариант: считать первоосновой субстанцию мыслящую, духовную, в телесном же видеть нечто пассивное, материал активной деятельности духа. Этот последний вариант разрабатывался идеалистической философией нового времени.

Что касается первого «либо», то разработку этого варианта осуществлял метафизический материализм. Что мог этот материализм сказать о мышлении?

— Мышление как часть рефлексорной дуги, мышление как замыкание электрических импульсов нейронных цепей, мышление как процесс раскодирования особыми нейродинамическими системами закодированных органами чувств внешних воздействий, мышление как секреторное выделение мозга и т. д., и т. п., а в целом мышление как переживание организмом состояния своих собственных нервов.

Фейербах очень точно определил одно из подобных учений, назвав его «материализм вульгарный» (от латинского слова *vulgaris* — обычный, обыкновенный).

Мы чаще всего обращаем внимание на, если так можно сказать, бранный оттенок этого определения, считая, что вульгарный — значит прежде всего грубый, невежественный, невоспитанный. Но Энгельс писал о тех, чьи взгляды непосредственно вызвали сердитую реакцию Фейербаха, — о Фогте, Бюхнере, Мошотте: они не вышли ни в чем за «пределы учений своих учителей»¹, понимая под последними прежде всего французских материалистов XVIII столетия. Обыденность, обыкновенность домарковского материализма, материализма метафизического — в его некритическом следовании за плоским эмпиризмом чисто опытной науки², обходящимся самым расхожим здравым смыслом, еще как-то устраивавшим нас в рамках домашнего обихода, но не поднимающимся в теории над простейшими приемами обобщения и классификации наличных объектов. (К чему это приводит в методологическом отношении, особенно применительно к работе школы, показал В. В. Давыдов в философских главах своей последней книги³.)

Таким образом, психофизическая проблема — это проблема порождения мышления телесным, пространственно организованным физическим телом. И ее смысл — может или не может протяженное тело само по себе обладать способностью мышления в зависимости от того или иного принципа взаимодействия своих элементов — не изменился со времен Декарта. Фактически же за ней встает и более глубокая проблема — проблема способа теоретического представления человека как субъекта познания. И никакими средствами (даже апелляцией к самым новейшим данным естествознания) нельзя спастись от необходимости выбора:

¹ См. *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 21, стр. 288.

² К чему это приводит, блестяще показал Энгельс в статье «Естествознание в мире духов» (*К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 20).

³ В. В. Давыдов. *Виды обобщения в обучении*. М., 1972.

либо человек — это объект, тело, от особенностей структуры которого зависят все его функции,

либо человек — это субъект исторического действия, существо, живущее во времени, а не только в пространстве и реализующее в своей личной телесной жизнедеятельности всеобщие формы исторического развития способов предметной деятельности людей и только поэтому способное к целеполаганию, к мышлению¹.

Если мы выберем второй способ подхода и отношения к человеку, то психофизическая проблема вообще не встанет перед нами. Новый, по самому своему существу диалектический способ теоретизирования снимает эту проблему. Почему? Как? Об этом речь пойдет в следующей главе.

Здесь же мне хотелось показать, что при чисто эмпирическом подходе к человеку, как к определенным образом организованному телу, оба варианта решения, возникающие в этом случае, — тупиковые варианты. И то, что это отлично понимают сегодня сами естествоиспытатели, способные к философской рефлексии по отношению к своей деятельности, мы уже частично видели на примере Д. Вулдриджа. Закончим же мы цитатами из книги известного нейропсихолога Х. Дельгадо. После, кажется, всех возможных попыток рассмотреть причин-

¹ Например, проблема возможной корреляции тех или иных актов поведения (и их субъективного осознания) с нейрофизиологическими механизмами, участвующими в осуществлении данных актов, может быть очень интересной и актуальной естественнонаучной проблемой. Психофизической она снова окажется (хотя бы и в XXI веке), в одном, и только в одном, случае: если «корреляция» останется на словах, а на деле речь пойдет об «ответственности» нейрофизиологических систем за субъективные феномены сознания, то есть о выведении мышления из пространственных механизмов мозга. И тогда снова Декарт (не говоря уже о Спинозе или о Фейербахе, назвавшем подобные упражнения вульгарным материализмом) окажется более современным мыслителем, чем все современные аденты механицизма, вместе взятые.

ные связи между телом человека и его поведением автор показывает, насколько серьезным для него является такой аргумент. «...Поведение человека нацелено в будущее, и оно не предопределяется прошлыми событиями в такой мере, как явления, которые изучают естественные науки...»¹ Не менее тревожно оценивает он и такой факт: «... пропасть между физиологией нейронов и психической деятельностью по-прежнему крайне велика. Как мы можем связать спайковые потенциалы или перемещение ионов в клетках с такими реальными явлениями, как наслаждение музыкой, любовь или вдохновение? Неужели психика и процессы, происходящие в нейронах, столь же не связаны друг с другом, как дар живописца и химический состав красок и холста?»² И еще: «Обладай мы даже сверхчувствительной аппаратурой для регистрации электрических сигналов, несущих зашифрованную информацию, и тогда мы были бы в состоянии обнаружить только носителя (информации.— *Ф. М.*), но не его значение». И наконец: «Мозг поворожденного наряду с другими качествами способен к изучению языков, к абстрактному мышлению и к моральным суждениям, но он не создает всего этого»³.

Но прежде чем закончить эту главу, вернемся к тому затруднению, которое возникло у Рассела при попытке отличить явь от сновидения.

4. Сновидения Куршской косы

Чего только не случается с человеком во сне! Капризная «логика» сновидения сталкивает вас в самых невероятных ситуациях с полузабытыми приятелями детских игр, с людьми, уже умершими, с вашими близкими, почему-то лишенными привычного облика. Вы

¹ Х. Дельгадо. Мозг и сознание. М., 1971, стр. 223.

² Там же, стр. 224.

³ Там же, стр. 227.

можете летать, а то и просто так, совершенно неожиданно оказаться вдруг в диковинных местах. Но самые необычайные сны — настоящие многосерийные приключенческие фильмы или же короткие, но особенно выразительные и долго-долго волнующие после пробуждения новеллы — я видел на Куршской косе.

Есть такое чудное место на нашей планете: от Калининграда до Клайпеды протянулась более чем на сотню километров узкая (на полчаса не очень быстрым шагом) песчаная полоса с продольным во всю ее длину гребнем дюн, поросших низкой, густой-густой пушистой сосной. Только за Нидой высокие дюны голы. Их тончайший песок — будто все песочные часы мира оставили здесь свое содержимое — белой и только чуть-чуть желтоватой громадой разделяет уходящие до горизонта воды Куршского залива и Балтийского моря. По берегу залива коса поросла смешанным лесом, а на морском берегу, словно устав от вечных шумных вздохов прибоя, чуть отклонились к дюнам высоченные, стройные сосны.

В Преиле, маленьком рыбацьем, а теперь и курортном поселке, живут наши хорошие друзья. Ах, как там крепко спится! В сон не уходишь — проваливаешься. И сразу же начинается иная, ничем не похожая на привычную, какая-то по-особенному динамичная, занимательная жизнь...

В популярных брошюрах чаще всего приходится читать про «нейрофизиологические механизмы» сновидений, не поддающиеся контролю и коррекции со стороны рассудка. Убежден, что и вы хорошо знаете про «центры бодрствования», про хаотическую мозаику «очагов возбуждения», произвольно включающих то одни, то другие образы прошлого опыта. Отсюда их причудливость и нелогичность; отсюда же смещения переживаемых событий в иллюзорных пространстве и времени сновидения.

Но вот яркие и очень логичные в развитии своего

содержания сновидения Куршской косы уж никак нельзя назвать стихийными и хаотичными. Вспомнив их, невольно начинаешь приглядываться и к логике самых привычных снов. А профессиональная память подсказывает, что не ты первый обратил на это внимание. Достаточно вспомнить «Лекции по введению в психоанализ», «Толкование сновидений» и «Психопатологию обыденной жизни» Зигмунда Фрейда. Отвлекаясь от его односторонне-символического метода «толкования» сновидений, а тем самым и всей пансексуальной концепции, обратим внимание только на факт: развитие событий в сновидении Фрейд рассматривал как мотивированное четким смыслом их собственного содержания. Другое дело, что смысл этот далеко не всегда понятен и ясен самому спящему. Но главное, Фрейд категорически отказывается видеть причину возникающих в сновидениях переживаний и образов в той или иной позе спящего, в состоянии его внутренних органов и т. п. Конечно, определенное воздействие на возникающие в сновидении образы могут оказать и физические (внешние или внутренние) факторы, действующие на спящего. Но сама логика развития образа в сновидении — это логика смысла, заключенного в том или ином образе, значения для видящего сон. «Физиологическую» точку зрения на причины сновидений Фрейд справедливо считал господствующей в науке его времени, и именно против нее он выступал. Он настаивал на том, что «сновидение представляет из себя не соматический (телесный, физиологический.— *Ф. М.*), а психологический феномен»¹. Иными словами: «внешние и внутренние раздражения, действующие на спящего, может быть, являются только возбудителями сновидения, но не объясняют его сущности»².

¹ З. Фрейд. Толкование сновидений. М., 1922, стр. 38.

² З. Фрейд. Лекции по введению в психоанализ, т. I. М., 1922, стр. 99.

Что привело Фрейда к столь категоричным выводам? Как раз отсутствие смысловой хаотичности в мозаике образов сновидения. Сновидение по-своему очень последовательно. Продемонстрировать это положение я собираюсь рассказом о сновидениях, *прожитых* мною как-то особенно отчетливо и эмоционально на Куршской косе.

Но особенно поразило меня одно «куршское» сновидение... Поразило настолько, что я рассказал его очень подробно своим друзьям по дороге к морю, выдав за прочитанный когда-то рассказ.

— Но чей он, я забыл. Напомните, пожалуйста, автора. Очень уж знакомы и сюжет, и общее настроение.

— Грин. Безусловно, это Александр Грин, — сказал один из слушателей, — очень на него похоже. Я, кажется, даже что-то припоминаю...

Но это был не Грин. Все это я пережил сам, и, мне кажется, *такое* нельзя увидеть при хаотическом следовании друг за другом образов памяти.

Мне приснилось, что я приехал к своему старому большому другу. Я шел по дороге к его дому, и какое-то доброе, даже нежное чувство к нему предвещало радостную встречу. Правда, вот что интересно: я шел к другу, которого никогда не видел в «настоящей» жизни. Не видел по той простой причине, что его, этого приснившегося мне человека, просто нет и никогда не было на свете. И в сновидении я не помнил, да и не знал его лица, фигуры и не пытался их вспомнить. Я не знал, почему мы не виделись так долго, я не помнил, что связывало нас в прошлом. Это было неважно. Он был, он ждал — что же еще нужно?

Было известно мне и то, что друг мой неожиданно стал очень богатым человеком. То ли наследство, то ли... нет, не знаю. Но громадное состояние, что называется, свалилось на него. Знал, что и дом, к которому я приближался, уже встававший предо мною на пустынном поле под низкими серыми тучами какой-то странной не-

уклюжей громадой с двумя круглыми башнями по бокам, он строил на эти деньги, дав волю своей фантазии. Строил для себя, строил крепость, в которой хотел в одиночестве доживать свои дни.

Вы, конечно, обратили внимание, что место и время действия при всей своей неопределенности — определено не наша страна и не наше время. Значит, по логике событий и тот, чьей жизнью я жил во сне, по крайней мере, не совсем я. Скорее, это «лирический герой» приснившейся мне новеллы. Однако по дороге к дому иду я, именно я ясно вижу это нелепое сооружение и суховатую, чуть сгорбленную фигуру моего друга, поднимающегося мне навстречу по косогору.

Мой друг перед этим потерял близкого человека. Предполагается, что я хорошо знаю, кого и как. Настолько хорошо, что ни расспрашивать его об этом, ни самому для себя вспомнить мне не нужно. Ему очень плохо. Он долгое время в глухом, безысходном отчаянии. Потом — неожиданное наследство. И он решает построить для себя скорлупу, склеп, уйти в дом из жизни, отгородиться его стенами от всего, что могло бы напомнить ему прошлое. Это опять-таки «ощущаемая» мною эмоциональная настройка на дальнейшее. Мне все это известно, и нет нужды ему еще раз рассказывать мне все это.

Встречаемся мы молча, но, видимо, оба долго ждали встречи. Наконец он заговорил... Да, ему плохо. Очень.

«Этот проклятый дом... этот склеп... Он душит меня. Знаешь, он... это неизбежно... он сводит меня с ума. Я, кажется, уже немного сумасшедший. Уверен, и на тебя подействует... есть в нем что-то такое... уводящее в сумасшествие. Ты увидишь, увидишь».

Очень помню я и сейчас все закоулки этого действительно очень странного дома. Над землей этажа два-три — не выше. Приземистый, неуклюжий снаружи. Но внутри... брр! В круглых башнях причудливыми зигза-

гами спускаются в глубокое подземелье широкие марши лестниц. Там, под землей, своды бесконечных и мрачных, пустых помещений. Я отчетливо вижу, что этот дом — большая душа моего друга, внезапно воплотившаяся в пространство из камня. И голова начинает кружиться от предчувствия душевной болезни...

Обход дома занимает основное время сновидения... А дальше я советую другу уехать на денек, хотя бы на вокзал за моими вещами... И сразу — его возвращение. За время его отсутствия (и явно моими стараниями, хотя я не переживал их во сне. Как будто кто-то поставил отточие) неуловимые снаружи изменения произошли в доме.

И я, возбужденный, сдерживая себя, веду своего друга вниз по бесконечным лестничным маршам. А внизу — да там весело, черт возьми! Под сводами недавно еще пустых помещений веселые песни, возгласы, молодые голоса. Масса цветов, где-то играет оркестр, играет весело, но не громко. И я иду, уже еле попевая за своим другом... Волнуясь, ошеломленно и радостно растерянный, он приветствует сидящих за столами веселых и молодых своих гостей...

И мне очень светло на душе и спокойно и как-то совсем-совсем уверенно. Все будет хорошо. Все теперь будет как надо.

А теперь — самое трудное. Это я понимаю. Самое трудное — убедить читателя в том, что в данном рассказе нет и следа какой-либо последующей обработки. Напротив, то, что вы только что прочитали, — очень-очень бледный отзвук тех мотивированных сюжетом чувств, ощущений и переживаний, к которым долго, очень долго, может быть и всю мою жизнь, я буду поневоле возвращаться как к совершенно реальным событиям прошлого. Того самого «прошлого», что живет в нас в каждый данный момент настоящего, что в себя принимает все новые впечатления, чутко отзываясь на их смысл.

Да и забываются ли действительно нашим «Я» все сны, которые мы при пробуждении, как ни стараемся, не можем вспомнить?

Очень обидно, что не прочтет уже Бертран Рассел мое извинение за небрежный и даже чуть-чуть высокомерный тон прозвучавшего в первом издании этой книжки восклицания: «Рассел говорит, что у него нет средств отличить сновидения от яви. Что ж! Тем хуже для Рассела». «Вы потешаетесь над моими словами о сновидениях», — мог бы упрекнуть меня Рассел. И этот упрек, безусловно, справедлив. Но извиняюсь я столь запоздало только за тон.

Ведь не об обыденном, ежедневном пробуждении идет здесь речь. Если все «космическое здание вывода», то есть все наши представления о мире, построено на индивидуальных восприятиях, а их иллюзорность доказывается тем, что наши сновидения подчас более яркие, последовательны и значительны, чем многие будни наяву, то и вопрос об отличии сновидений от яви оказывается весьма принципиальным. Более того, для тех, кто вместе со всей эмпирической философией считает психологические характеристики непосредственно-чувственных контактов индивида с окружающим его миром необходимым и достаточным описанием истока познавательной деятельности человека, этот вопрос оказывается фундаментальнейшей проблемой. И если мы с вами хотя бы на минуту согласимся с эмпирическим подходом к человеку и человеческому сознанию, то мои рассказы о сновидениях Куршской косы должны стать серьезным аргументом в защиту тезиса Бертрана Рассела. Кто же тогда докажет нам, что подвластная контролю рассудка жизнь наяву более значительна для души и видения мира, чем яркие и сильные переживания образов сновидений, которые свободно лепит из материалов подсознания продуктивная сила творческой интуиции? Ведь это правда: наяву мне никогда не при-

думать ничего похожего на приключенческую повесть куршского сповидения и не разбудить в себе того «Александра Грина», который сделал меня одним из героев рассказанной выше новеллы.

Вспоминаются многочисленные примеры настоящего научного и художественного творчества во сне. Д. И. Менделеев после долгих раскладок «пасьянса» элементов именно во сне сразу и четко увидел свою знаменитую таблицу. А помните, как Маяковский нашел необычайное по силе сравнение? Долго мучился он наяву: ну как же сказать незатейливыми словами о чувстве своем? Как же будет он, поэт, беречь свою любимую? Неужто как «зеницу ока»? Да что только не берегут на словах как зеницу! Так и не нашел, лег спать. А во сне вдруг услышал: «Как солдат, обрубленный войною, пенужный, ничей, бережет свою единственную ногу». Нет, не машина методом «тыка», перебрав все варианты сравнений, выдала на выходе эту «информацию». Только большая, легко ранимая и чуткая душа поэта вылила в звучание строфы горячее человеческое чувство. Так, может быть, хоть в том Бертран Рассел прав, что и сон — это Жизнь, Жизнь с большой буквы, уходящая, забываемая, исчезающая с той же неотвратимостью, как и вообще всякая жизнь индивидов, рождающихся и умирающих на нашей планете?

Только дело-то все в том, что и жизнь во сне, и явь нашей обыденной жизни пронизаны ярким светом сознания. Вопрос же об отличии «восприятий» в сновидении от восприятий бодрствующего мозга решается как исходный и фундаментальный вопрос лишь при одном допущении: все знание о мире и о себе человек строит из мозаики психических переживаний непосредственных внешних воздействий. «Тем хуже для Рассела!» — не очень ловко сорвалось у меня с языка двенадцать лет тому назад. Но ведь, по сути дела, это упрек в доверчивом приятии Расселом эмпирической традиции. А эта

последняя — дело совсем нешуточное. «Жизнь как сон», — словами Кальдерона говорит Рассел о принципиальном неразличении сновидения и яви в книге «Человеческое познание». Сон как жизнь — так может сказать каждый, переживший в сновидении счастливые минуты творческого вдохновения. Сон — это жизнь, ее неотъемлемая часть, определяемая тем же основанием, что и вся сознательная жизнедеятельность человека. Все дело, следовательно, в теоретическом выявлении самого этого основания. Ему и будет посвящена последняя глава данной книги.

Но наши рассуждения о сновидениях теснейшим образом связаны с тем, о чем говорилось на всем протяжении почти до конца прочитанной вами главы. Индивидуальное, принимаемое за начало системы координат, в которой описывается вся сознательная жизнедеятельность индивида, автоматически превращает общественное в среду его жизнедеятельности. И в логике Рассела, и в методологических предпосылках исследований Х. Дельгадо и Д. Вулдриджа индивидуальное понимается нерелексивно, то есть в его непосредственной эмпирической данности. Есть индивид... Посмотрим же, на что он способен. А его способности формировались не вместе с генами, так, что, только родившись, он уже и стал данным индивидом. Формирующая его, как индивида, биография и не в структуре молекулярных цепочек ДНК, и не в структуре «внешней общественной среды»¹. Его биография началась вообще не с момента

¹ Один из наших оппонентов, а именно Д. И. Дубровский, дважды в своих публикациях признал, что «концепция, отстаиваемая Ф. Т. Михайловым, имеет немало сторонников и обосновывается ими с помощью довольно внушительной философской аргументации» (*Д. И. Дубровский. Психические явления и мозг. М., 1971, стр. 51; см. его же. Мозг и психика. «Вопросы философии», 1968, № 8, стр. 128*). Сам Д. И. Дубровский философские аргументы понимает очень своеобразно. В критикуемой им концепции он увидел пример самого примитивного ме-

его рождения. Он может стать индивидом (обособиться, превратиться в субъекта собственной жизнедеятельности), только прожив вместе со всем человечеством «узловые пункты» человеческой истории. Нет, не просто, узнав, запомнить, зачем Цезарь перешел Рубикон или когда и почему было крещение Руси. Речь идет не об усвоении школьного предмета. И вообще не об усвоении или освоении готовых орудий, знаний и навыков. Речь идет о его живом и непосредственном участии в исторически сложившихся способах общения людей, формирующих и его тело (даже в мозгу миграция клеток прекратится у него где-то к десяти годам), и его потребности, и его способности.

Понять живого, реального индивида не как «точку отсчета», а как результат всей протекшей до сих пор мировой истории — это и значит индивидуализировать общественное и как общественное явление понять индивидуальность. Может быть, только таким образом мы и

ханоламаркизма. И с ним вполне можно согласиться, если только рассуждать по логике обобщения фактов пространственного взаимодействия мозга и среды: либо мозг индивида, перерабатывающий внешние воздействия природной и общественной среды, ответствен за психические феномены, либо общественная среда полностью детерминирует все психические явления, а мозг в таком случае только пассивный инструмент передачи и хранения образов внешнего мира.

Но в том-то и дело, что общественные способы и средства человеческой жизнедеятельности для организма человека — не факторы внешней среды, а его, организма, собственные внутренние потребности и способности. Вот так и получается, что без привлечения философской аргументации, или, иначе говоря, логико-теоретических определений реального времени общественной истории природного человека, при чисто пространственном противопоставлении тела человека и «тела» среды (будь она хоть трижды общественной) принципиально нельзя заметить того странного факта (странного для ламаркизма и его «нейродинамической» противоположности, которой и ограничил себя наш критик), что сама эта общественная «среда», то

сможем более или менее реально представить себе сознание индивида как способность не только воспринимать, но и знать окружающий его мир, и не только знать, но и творить новый, еще не существующий мир, и творить не только наяву, но даже и во сне.

Любая попытка определить сознание в узких рамках психофизической проблемы сталкивается с неразрешимостью вопроса о творчестве. Информация, поступающая в мозг, всплывающая затем в образах памяти, хаотично мелькающая в образах сновидений,— все это так или иначе укладывается в пространственно-структурные объяснения взаимодействий нейронов и т. п. Но какую бы вы ни приняли позицию из двух, подсказанных логикой постановки психофизической проблемы, согласитесь ли с тем, что психическое (сознание, в частности) есть переживание организмом собственных нервных процессов, или же будете настаивать на том, что психическое есть сам внешний мир, запечатленный в мозгу в виде «нервных копий» его,— вы вынуждены объявить творческие способности человека «особым

есть, если говорить серьезно, исторические способы и средства общения людей, формировалась, формируется и будет формироваться только вместе со всеми органическими свойствами человека и поэтому никогда не была и не будет формирующей его средой. Поэтому сущность человека для Маркса — не абстракт, присущий индивиду (например, особая способность приспосабливаться к общественной среде или способность мозга «кодировать» и расшифровывать информацию), а в своей действительности совокупность общественных отношений. Маркс предупреждал: «Прежде всего следует избегать того, чтобы снова противопоставлять «общество», как абстракцию, индивиду» (*К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42, стр. 119*). А реально историческое противопоставление «мнимой коллективности» — политической организации классового общества — индивиду (и зависимость «частичного» человека от этой объективной абстракции общественной сущности человека) наш критик вообще не рассматривает. Следовательно, на его долю остаются чисто словесные абстракции: «общественная среда» и т. п.

природным даром», «рефлексом творчества, появившимся у человека в процессе его филогенеза», или каким-нибудь еще рефлексом, содержание которого все эти слова не раскрывают принципиально. Сознание — не переработка, хранение и выдача информации. Сознание тогда только действительно, когда человек видит в мире то, чего в нем без активной и напряженной деятельности людей нет и никогда не будет, но что в нем и по его же законам (знание!) может быть сотворено.

Ведь даже сны, которые мы видим, не воспоминание, не произвольные комбинации прошлых образов. В сновидениях наше сознание, вырвавшись из-под контроля рассудочной оценки соответствия или несоответствия каждого нашего шага с воспринимаемым миром вещей, свободно играя, творит и людей, и характеры, и обстоятельства, и настроения, и чувства, и иногда новые идеи, новую музыку, новые стихи. И настоящая загадка человеческого «Я» — здесь, в загадке творческих способностей сознания.

А теперь, под занавес, я расскажу еще одно и последнее свое «сновидение». Правда, вижу я его наяву, и не только на Куршской косе. Но, во всяком случае, оно могло бы мне присниться... Ведь можно предположить, что в ответ на мои «выпады» Бертран Рассел в соответствии со своими убеждениями, последовательно проведенными в ряде его работ, окажется активным участником диалога и выступит с критикой основных идей «Загадки». Вот мне и видится все время, будто не лорд Бертран Рассел, а кто-то из его слушателей — его Ученик, — считая доводы Рассела убедительными, на чистейшем английском языке, которым я, увы, почти не владею, вступает со мной — с Автором — в спор.

Ученик. Ваша книжка совсем не показалась мне убедительной.

Автор. Следовательно, у Вас есть возражения. Было бы интересно их услышать.

Ученик. Насколько я могу судить, Ваша концепция познания представляет собой традиционную утилитаристскую схему отражения (*scheme of reflectivity*), расцветшую яркими образами творческой эволюции бергсонизма, с изрядной долей (*Share*) гегелевского мистицизма — сочетание довольно оригинальное и, на мой взгляд, весьма забавное.

Автор. Так. Пока только оценки. И явный упрек в эклектике, в смешении несовместимого. Правда, меня не удивляет то, что Вы говорите об утилитаризме нашей школы. Ваш учитель, Бертран Рассел, как известно, так и оценивал философскую концепцию Маркса. Помните, в «Истории западной философии» (*History of Western Philosophy*. London, 1945, p. 782 — 790) он рассматривает Маркса чуть ли не как родоначальника прагматизма, сближая его с Джоном Дьюи. Не менее «забавно» пишет он там же и о Бергсоне. Я позволю себе Вам напомнить одно место той же книги (на этот раз по русскому изданию) из главы о Бергсоне. Ничего более остроумного мне читать на эту тему не приходилось. Как точно ухватил Бертран Рассел чуждую ему мысль Бергсона, как «вывернул» ее буквально наглазах у читателей в своем собственном пародийно-язвительном изложении. Вы помните, наверное: «Неспособность к математике поэтому знак милости, к счастью довольно распространенный»? Очень-очень забавно! А вот и сама главная мысль: «Как интеллект связан с пространством, так инстинкт или интуиция связаны со временем. Одной из наиболее примечательных черт философии Бергсона является то, что, в отличие от большинства мыслителей, он рассматривает время и пространство как глубоко различные вещи. Пространство — характеристика материи — возникает при рассечении потока; оно в действительности иллюзорно, полезно до некоторой степени на практике, но чрезвычайно вводит в заблуждение в теории. Время, наоборот,

есть существенная характеристика жизни или разума»¹.

И напомним одновременно в связи с Вашими упреками в изрядной доле гегелевского мистицизма, что Рассел там же упрекнул и Гегеля в мистицизме за неверие в реальность единичных вещей². А Гегель, между прочим, на том же основании, что и Бергсон, считал пространственно оформленную вещь только моментом действительности, причем моментом, лишенным вне «потока» (по Гегелю — процесса) собственной сущности. Ей-богу, мне, как представителю марксистской философии, очень приятно оказаться в такой компании.

Вне реального процесса, вне времени, чисто пространственные определения и есть механизм. В этом случае, как писал Гегель, «различные суть *полноценные* (vollständige) и *самостоятельные* объекты, которые поэтому и в своем соотношении относятся друг к другу только как *самостоятельные* и во всяком соединении остаются *внешними* друг другу»³. И далее, если помните, эти механические «объекты безразличны к этому единству и сохраняются вопреки ему»⁴. Не так во времени. Единство в историческом процессе — это единство корня, единство принадлежности к целостности, единство различных форм развития одного основания. Здесь раскрываются сущность и динамика, порождающие изменение объектов, их развитие как саморазвитие. Вот Вам и «поток» Бергсона, вот Вам и характеристика жизни и разума как процесса! Ни Гегель, ни Бергсон не довели этой великолепной идеи «времени» до ее соединения с «внутренним» определением самих пространственных тел. Для первого природа так и осталась про-

¹ Б. Рассел. История западной философии, стр. 803.

² См. там же, стр. 748.

³ Гегель. Наука логики, т. 3. М., 1972, стр. 159.

⁴ Там же, стр. 164.

тяженным телесным воплощением и остановкой времени — логики развития идеи. Для второго расхождение пространства и времени еще более роковое и космическое. Они даже не превращаются друг в друга (как идея с необходимостью регрессирует в материю у Гегеля), а просто сталкиваются, противоборствуя как два взаимоисключающих начала.

Глубокие мысли этих философов, мысли о том, что разум (сознание) конгенитален именно целостности развивающегося во времени процесса, не случайно упомянуты Вашим учителем. Это очень точное замечание, и в нем проявилась глубокая философская интуиция Рассела. Ведь и Маркс, точку зрения которого я пытался популяризировать в этой книжке, видел мир не просто необозримым морем, конгломератом вещей, остающихся друг для друга безразличными при всех формах своих механических, пространственных взаимодействий. Поток, процесс саморазвития, вызывающий к жизни недостающие ему органы, — таким представал наш мир и для Маркса. Поэтому Ваш упрек в мой адрес в забавном смешении утилитаризма, гегелевской мистики и бергсонизма мне в этом плане, ей-богу, по душе.

Ученик. По-моему, Вы поторопились согласиться. Дело ведь не только в идее времени как содержательном определении процесса саморазвития. Беря за исходный пункт наивно-догматическую (naïve dogmatic) схему отражения, требующую строгого разграничения образов (images) и вещей (belongings), Вы затем в духе бергсонизма отождествляете акт познания с познаваемым объектом, затушевывая возникшее при этом противоречие посредством гегелевской универсальной логической предопределенности. В результате такого симбиоза (collaboration) появляется весьма причудливая концепция мира и мышления. Когда нам говорят, что мышление есть просто средство действия, просто им-

пульс, чтобы избежать препятствий на пути, нам может показаться, что подобного рода взгляд под стать кавалерийскому офицеру, но отнюдь не философу, делом которого в конце концов является спокойное и тщательное мышление.

Автор. Вот что трудно мне взять в толк: в чем Вы увидели исходный пункт концепции, представленной в книжке? В строгом разграничении образов и вещей? Но откройте книгу Вашего учителя. Все коллизии познания здесь вытекают из требования строгого разграничения образов и вещей. Не надо путать проблему с попыткой описать ее окончательное решение. Когда Ваш учитель пишет о том, что только на базе непосредственно-чувственных образов восприятия построено все здание космического вывода, он одновременно выражает сомнение в соответствии этих образов реальным объектам. И вообще, может быть, жизнь — это только сон. Тем самым он так разграничил образы и вещи, как ни-какому поклоннику наивно-догматической схемы отражения их не разграничить.

Вопрос о познании — это прежде всего вопрос о соответствии наших знаний, представлений, образов вещам. В наивно-догматической схеме отражения (я называю ее эмпирической схемой познания) вся задача сводится к тому, чтобы, во-первых, найти эти образы где-то в мозгу, а затем удостовериться в том, что они как две капли воды похожи на вещи. И когда это не удастся сделать (хотя бы по той причине, что в мозгу их пока не нашли, а если бы и нашли, то сравнивать пришлось бы опять-таки с образами: ведь, по этой концепции, когда я гляжу на лист бумаги, мой разум фиксирует именно образ ее в сознании, а сама бумага так и остается вне моего восприятия, а сравнивать образ я могу только с тем, что вижу), тогда и говорят о том, что нет у нас возможностей различать образ восприятия от самих вещей. Это ведь не я писал, а Ваш учитель.

Именно такую точку зрения я и называю результатом наивно-догматического представления о познании.

О бергсонизме же я уже говорил, и его «дух» в данном отношении мне не кажется чем-то противоречащим спокойному и тщательному мышлению. Ведь то, что «материя» вещи не перемещается при восприятии в человека, — это знали древние. И Демокрит и Аристотель (на ином уровне) считали, что именно форма вещей воспроизводится в познающем человеке. Спиноза и Бергсон — каждый по-своему — развили эту мысль дальше: форма вещей воспроизводится в движении, в процессе жизнедеятельности человека. Она не перемещается в тело человека и не отпечатывается на нем; человек движением своего тела (и интеллекта, по Бергсону) «растекается» по форме вещи и тем самым фиксирует для себя самую вещь вне себя, а не какой-то ее «образ» в себе самом. Все это требует жесткого различения субъективного движения органов человеческой жизнедеятельности по объекту и самого объекта, существующего вне и независимо от человека. Весь вопрос в том, насколько глубоко и всесторонне мы воспроизводим в своей жизнедеятельности, в своем деятельном отношении друг с другом объективные свойства предметов.

Да, нам — мне, Вам, Расселу, всем людям — приходится «объезжать препятствия», и хотя бы только для этого нам требуется в процессе спокойного и тщательного мышления определять их собственную природу. А так как препятствия бывают не только того сорта, с которыми чаще всего приходится иметь дело кавалерийскому офицеру, но, например, и такие, которые мешают миру окончательно и прочно установиться на земле и против которых выступал покойный учитель Ваш, то приходится учиться теоретически, в мышлении, отличать слова от дел, концепции от пропаганды, приходится, опять-таки при самом спокойном и тщатель-

ном мышлении, восстанавливать в движении субъективной мысли объективные причины, приводящие мир к самоубийственной грани войны.

Да, мышление — это и средство действия, хотя бы потому, что оно вырабатывает и формирует цели, без которых, как без будущего, человек не может жить, а поэтому и спокойно созерцать мир.

Ученик. Но когда Вы потешались над вопросом Рассела, как можно доказать отличие сновидения от ощущения реального объекта (независимо от Вашего запоздалого извинения на сей счет), то Вам явно представлялось, что тот живописный миф (*picturesque muth*), в котором мы приговорены в действиях своих быть слепыми рабами инстинкта, тогда как жизненная сила толкает нас бесконечно и непрестанно вперед, — что этот миф дает гораздо более убедительное представление о мире, чем здравый и разумный скепсис. В Вашей концепции нет места для тех моментов созерцательного проникновения в суть вещей, когда мы поднимаемся над животной жизнью (*animality*) и начинаем осознавать более важные цели, избавляющие человека от животной жизни.

Автор. Живописный миф, говорите Вы? Но ведь это уже есть проявление скепсиса. Здравого? Может быть. Разумного? Нет, скорее, эмоционального. В Вашем упреке все дышит чувством, чувством горечи за людей, обреченных быть рабами инстинкта, безостановочной гонки вперед и вперед. «Остановитесь! — хотите крикнуть Вы, — оглянитесь вокруг! Есть вечное в этом мире, есть звезды, равнодушно сверкающие над нашей Землей миллионы лет. Вот истинный масштаб человеческой мысли!» И чувство Ваше волнует и меня, как всякого мыслящего человека. Но ведь и здоровый, разумный скепсис Ваш есть утверждение того же мифа и удобный выбор позиции для созерцания. Действительно, только в том случае, если мир — бесцельная скачка

с препятствиями, то место скептически относящегося к нему философа на скамьях для зрителей. Ведь если есть трибуны, то есть и поле ипподрома. А может быть, пора все-таки созерцать всю картину более масштабно, взглянув не с трибун и не с крupa лошади и не взглядом скептика зрителя или видящим только приз и препятствия взглядом кавалерийского офицера, непосредственно участвующего в скачках? Может быть, действительно пора понять, что в противопоставлении их одно-сторонностей мы теряем и способность к действительно мудрому созерцанию, и способность достигать цели, оббезджая препятствия?

Ученик. Вы, конечно, процитируете сейчас Маркса: философы только объясняли мир, а дело заключается в том, чтобы изменить его. Но и менять можно только в соответствии с высшими целями, познание и открытие которых...

Автор. ...требует спокойного и тщательного мышления. Верно, очень верно. Только что же такое мышление? Если это процесс вывода из индивидуальных чувственных образов, то действительно, кроме пассивного созерцания самих этих образов, у нас нет иных средств. Боюсь, что не может появиться в таком случае и иной цели.

Ученик. А Вы знаете, что такое мышление?

Автор. Мышление — не созерцание, а творчество. Попробуем поговорить об этом в следующей главе.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

О ЧЕЛОВЕКЕ И ЕГО МЫШЛЕНИИ

1. У истоков рождения человеческого «Я»

Надеюсь, читатель уже убедился в том, что в абстракции от всеобщего характера законов развития общественных форм (форм общения в деятельности или, что то же самое, форм деятельности, осуществляемой в общении) и природа, и человек представляются «абстрактным объектом», совокупностью готовых вещей, взятых вне собственной истории и определяемых целиком их налично данной телесной организацией.

И индивидуальное сознание, рассматриваемое в отрыве от действительной истории формирования способов общения людей, оказывается «функцией» человеческого организма и может быть рассмотрено лишь как совокупность опять-таки наличных, присущих организму психических «способностей»: мышления, воли, эмоций, чувственных восприятий и т. п.

Осталось теперь это убеждение перевести в более или менее развернутое понимание. И начнем мы с того «момента», когда биологические способы жизнедеятельности окончательно лишились своей непосредственно приспособительной функции, став в переработанном, измененном виде естественно-природным «механизмом» общественной, универсально-предметной жизнедеятельности людей. В формулировке Маркса и Энгельса этот момент характеризуется как «первый исторический акт, это — производство средств, необходимых для удов-

летворения этих потребностей («пища и питье, жилище, одежда и еще кое-что», — говорится строчкой выше. — *Ф. М.*), производство самой материальной жизни». И оно, производство, «такое основное условие всякой истории, которое (ныне так же, как и тысячи лет тому назад) должно выполняться ежедневно и ежечасно — уже для одного того, чтобы люди могли жить»¹.

Производство средств, с помощью которых только и возможна жизнедеятельность индивидов, есть и первый исторический акт, и «миллиарды раз» повторенное на протяжении всей истории «простейшее отношение», в котором содержится фундаментальное (всеобщее) противоречие этого акта: «...сама удовлетворенная первая потребность, действие удовлетворения и уже приобретенное орудие удовлетворения ведут к новым потребностям, и это порождение новых потребностей является первым историческим актом»².

Следовательно, в процессе производственной деятельности формируются и новые потребности людей, и новые их способности, и соответствующие им орудия, то есть формируется психофизиологически сам человек, все общественные средства его жизнедеятельности. Здесь же исторически совершенствуется и способность к целеполаганию — способность мышления. Но одновременно формируются и орудия этой способности: от средств коммуникации до телесных органов человека (например, «функциональные органы» мозга, по А. Н. Леонтьеву).

Поэтому мышление (и сознание как отношение индивида к миру, то индивидуальное восприятие мира, которое мышление порождает) так же не производится мозгом самим по себе, как не производится оно и языком — средством речевого общения. Только общение индивидов как общественный процесс есть одновременно

¹ *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 26.*

² Там же, стр. 27.

и действительность процесса мышления: его порождение и осуществление. Маркс писал: «Но даже и тогда, когда я занимаюсь *научной* и т. п. деятельностью,— деятельностью, которую я только в редких случаях могу осуществлять в непосредственном общении с другими,— даже и тогда я занят *общественной* деятельностью, потому что я действую как *человек*. Мне не только дан, в качестве общественного продукта, материал для моей деятельности — даже и сам язык, на котором работает мыслитель,— но и мое *собственное* бытие есть общественная деятельность...»¹. Из сказанного понятно, что нельзя выявить природу любой способности человека, изучая процессы, протекающие в мозгу. Природа той или иной способности может быть раскрыта на том же самом, едином и для всех других способностей человека основании, которым является орудийно-предметная деятельность людей, протекающая в соответствующих каждому способу ее осуществления формах общения.

Маркс и Энгельс показали, что деятельность людей в принципе не может быть односторонне определена ни со стороны своей исторической целенаправленности (со стороны мышления, как считал Гегель), ни со стороны своей «чистой» предметности (со стороны пространственно-телесного бытия как такового, как полагал Фейербах). Предметная деятельность есть то третье, что по отношению и к мышлению, и к природному бытию людей выступает в качестве их единой «субстанции», развитие которой одновременно порождает и определяет и то и другое и само их противопоставление.

Действительно, ни собственно человеческое бытие индивида, ни его мышление не являются друг для друга ни основанием, ни причиной. Для того чтобы человек был человеком, он должен мыслить. Можно даже ска-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42, стр. 118.

зять, что человеческое бытие (сама органическая жизнь тела) определяется наличием у человека способности осознанно ставить перед собой цели, способности мыслить, в том числе осознавать свои инстинкты. А так как эта способность непосредственно развивается и существует лишь в общении людей, в их речи, «закрепляющей» в себе накопленные знания и умения, то из пространственно-телесных взаимодействий индивида с другими объектами ее (эту способность) вывести нельзя.

Но, с другой стороны, для того чтобы вступить в общение с живущими и прошлыми поколениями, каждый человек должен обладать вполне определенно организованным телом. Он должен родиться человеком, и его бытие есть необходимейшая предпосылка его общения, речи и тем самым его мышления.

И в такой взаимной противопоставленности бытия и мышления вопрос об их отношении (тождестве, говоря языком философии) так и будет решаться «методом маятника»: то мышление окажется основанием бытия, то бытие — основанием мышления. Но разве бытие человека — это не способ его жизни? А разве способ его жизни не есть совместная деятельность людей, в которую они включаются, появившись на свет? И наконец, разве совместная деятельность людей не есть прежде всего исторически развитый способ предметно-орудийной переделки природы в своих целях? А если это так, то, видимо, его-то и следует внимательно изучить.

Исторически развивающаяся предметная деятельность и есть лоно, в котором формируется мыслящий, сознающий и себя, и весь мир человек, наше «Я». Поскольку люди совместно, в общении друг с другом переделывают окружающую их природу с помощью орудий, закрепивших в своем «устройстве» общественные способы деятельности, постольку они развиваются и телесно, и духовно как люди. Поскольку человек относит-

ся к объекту своей деятельности опосредствованно, то есть средством его отношения служат не только и не столько видоспецифическая организация процессов жизни его тела, сколько «организация», устройство орудий его общения и деятельности, постольку представлявший перед ним (данный в его восприятиях) объект оказывается для него общественно значимым, имеющим значение для всех и тем самым непосредственно всеобщее значение.

Рассел, как вы помните, общественное (всеобщее) значение слова «дождь» в полном соответствии с многовековой традицией эмпиризма считал результатом отвлечения от личных особенностей восприятия. Для него именно язык, общественный (безличный) язык, отсекал личностные особенности восприятия дождя, сохраняя в значении этого слова лишь то, что повторяется и тогда, когда моросит осенний мелкий дождичек, и тогда, когда низвергаются с неба потоки тропического ливня. Мы же видим, что слово потому несет в своем значении всеобщее (наше «Нечто»), что оно служит нам средством общения, когда мы вместе с другими укрываемся от дождя или молим о его ниспослании, изучаем возможность предотвратить дождь или вызвать его искусственно. Во всех этих случаях в способах и средствах нашего общения и деятельности (в языке, в частности) закрепляются не просто ощущения, лично неповторимые или такие же, как у других людей, а значение реального дождя для нашей жизнедеятельности, его объективная роль в нашей общественно-личной жизни. Значение, которое он имеет, и роль, которую играет именно потому, что он дождь, что такая уж у него объективная, от нас не зависящая сущность. Поэтому и наше, казалось бы, «исходное» непосредственное восприятие, которое Рассел считал чувственно-индивидуальной основой всего опыта человечества, само направляется и наполняется всеобщим смыслом освоен-

ных нами средств и способов общения и деятельности (в этом заключается смысл марксова тезиса о том, что наши чувства стали теоретиками).

Дабы человек вообще мог что-либо увидеть, это «что-либо» должно своими видимыми качествами говорить с ним на «безличном», всенародном языке. Иначе глаз человека лишится опоры, затуманится... взгляд станет либо невнимательным, уходящим в себя, либо направляемый только голодом, жаждой, предчувствием опасности, будет взглядом животного, но не человека. Без способности определять каждый отдельный предмет общественным (в своей основе — орудийным) способом, то есть определять его как всеобщее, человек просто не является человеком и не может ни мыслить, ни быть.

Мыслить — это, во-первых, относиться ко всем отдельным предметам созерцания и деятельности как к общезначимым (значащим что-то для других и только тем самым и для меня самого). И, во-вторых, мыслить — это оперировать общественными средствами общения и деятельности, которые что-то значат для других, а тем самым и для каждого индивида в отдельности.

Можно сказать и иначе. Мыслить — это значит постоянно организовывать и контролировать свою жизнедеятельность, свое бытие с помощью исторических средств общения (языка, в частности), в самой общественной форме которых раскрыты и закреплены объективные свойства природы и общественных отношений. Быть (человеком) — это значит в процессе совместной орудийной деятельности превращать объективные силы природы в способы своей жизнедеятельности, а тем самым и в общезначимое содержание своего мышления.

Таким образом, предметная деятельность людей как исторически развивающийся способ их жизни есть их

общественное бытие, и именно оно определяет и общественное сознание, и способ индивидуального бытия человека, и его индивидуальное сознание. Следовательно, само мышление, как, впрочем, и телесная организация человека, само его бытие, умения и т. д., есть результат и момент совместной предметной деятельности людей. Индивидуальное бытие и мышление — даже не две стороны одной медали. Скорее, это такие проявления единого способа жизнедеятельности индивида, само различие которых не дано изначально, а становится в истории. Сам человек заметил это различие (а затем и противоречие) только тогда, когда единый способ общественно-исторической деятельности людей породил в своем развитии и социально оформил как обособленные (и тем только и противопоставил их друг другу) духовное и материальное производства.

С этой точки зрения ничем иным, кроме рецидивов антропологического понимания сущности человека, являются попытки определить специфику его внутреннего мира с помощью анализа физиологических особенностей органов чувств и мозга. И в таком случае вполне логично сначала констатировать общность природных, чувственных средств отражения у животных и человека, а затем ввести некоторую чрезвычайную добавку к ним: вторую сигнальную систему — язык, как явление социальное.

Спору нет, средства чувственного восприятия мира человек унаследовал от своего животного предка. Но индивидуальное поведение животного, его избирательное отношение к предметам внешнего мира как бы заранее, до опыта, предопределены совокупностью видовых биологических потребностей. Животное лишь то видит в окружающем его мире, что важно ему увидеть, восприятие чего подготовлено эволюцией вида и как бы ожидается организмом. «...Если у животного не существует инстинктивного отношения к данной вещи... и дан-

ная вещь не стоит в связи с осуществлением этого отношения, то в этом случае и сама вещь как бы не существует для животного»¹. Но ведь животное все-таки видит не существующую для него вещь. Да, но как! Обратимся к предложенной А. А. Леонтьевым очень удачной аналогии, которая поясняет, каким образом существуют для животного вещи и явления, не имеющие непосредственной биологической значимости. Читайте: «Вы идете, задумавшись, по улице. По дороге вы встречаете людей, уступаете им дорогу, видите домá, автомобили, задерживаетесь на перекрестке, дожидаясь зеленого сигнала светофора,— все это происходит автоматически, бессознательно, или, как говорят, подсознательно, ибо вы в это время думаете о чем-то своем. Примерно так воспринимает окружающее и животное, с той только существенной разницей, что оно при этом не погружено в свои мысли, ибо их у него нет.

Продолжим аналогию дальше. Вы торопитесь перейти улицу, но вынуждены остановиться и пропустить проходящий транспорт. Если при этом вы думаете о чем-то другом, то воспринимаете транспорт просто как помеху, препятствие на вашем пути, не задумываясь о том, автобус перед вами или троллейбус, легковая машина или грузовик, а тем более — какой марки автомобиль. По мнению известного немецкого психолога Иксюля, восприятие животным окружающего мира носит именно такой характер»².

Так что «чувственная ступень», «общая нам» с животными, в принципе не может стать базой понятийного обобщения. Остается только пожалеть того человека, который вынужден довольствоваться такого рода средствами познания. На самом же деле в положение та-

¹ А. Н. Леонтьев. Проблемы развития психики, стр. 257.

² А. А. Леонтьев. Возникновение и первоначальное развитие языка. М., 1963, стр. 12—13.

кого человека попадает тот, кто растет, воспитывается вне общества. Но подобные случаи говорят лишь о том, что биологические средства чувственного контакта со средой, доставшиеся нам в наследство от животного предка, сами по себе не способны на какое-либо познание, если ими не руководит общественно-исторический опыт поколений¹.

Психика общественного человека отличается от психики животного не имманентно присущими ей «дополнениями», а тем, чем вообще отличается внутренний мир одного индивидуума от внутреннего мира другого, — их внешним миром, их бытием. В бытии и надо искать причину качественных отличий психики человека от психики животного². Люди выделялись из животного мира, стали людьми благодаря коллективному труду. Мы не будем сейчас излагать классические произведения Ф. Энгельса — «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека», «Происхождение семьи, частной собственности и государства» и др. Вряд ли кто из наших читателей не представляет себе роли орудий труда в процессе происхождения человека. Тех же, кто специально заинтересуется проблемами антропогенеза (происхождения человека), можно отослать к

¹ Вот, кстати, исторический случай, дающий нам возможность выявить необходимость формирования психики личности. Ребенок, обладающий всеми «общими у нас с животными» средствами восприятия, попав в стадо животных, разучился (если умел) воспринимать то, что прежде всего бросается в глаза человеку, разучился (или не смог научиться) быть человеком, личностью. Ребенок (Ольга Скороходова), в результате заболевания потерявший и зрение, и слух, и речь, при умелом руководстве со стороны тех, кто представлял собой в данном случае общественно-исторический опыт поколений, стал поэтом, ученым, настоящей творческой личностью (см. *О. И. Скороходова. Как я воспринимаю, представляю и понимаю окружающий мир*. М., 1972).

² См. специально об этом в кн.: *А. Н. Леонтьев. Деятельность. Сознание. Личность*. М., 1975.

обширной антропологической литературе¹. Впрочем, к одному аспекту этой проблемы мы еще вернемся.

Нам же есть прямой смысл вспомнить замечательные «Тезисы о Фейербахе» Маркса. Маркс пишет, что, недовольный абстрактным мышлением, Фейербах апеллирует к чувственности, но не может понять ее как *чувственно-практическую революционную деятельность*. В одном понятии — сущность основной для процесса познания деятельности человечества. В процессе производства, в процессе общественно-исторической практики действует не абстрактное «общество вообще», а живые, чувствующие, переживающие свои действия индивидуумы. Их «чувственность» — не особая «ступень в процессе познания», не «чувственность» созерцающего природу мыслителя. Она живой контакт с природой в процессе ее практической переработки. Раскрываемая трудом, производством, объективная сущность вещей необходима живому, чувствующему человеку. С другой стороны, без ощущения твердости камня, без представления непосредственной цели применения орудия и результатов коллективных усилий членов племени, короче, без живого, чувственного отражения в психике индивидуума условий и предметов его деятельности не может осуществляться и процесс производства как общественный процесс. Практическая деятельность общества есть одновременно индивидуаль-

¹ Прежде всего стоит познакомиться со сборником «Происхождение человека и древнее расселение человечества» (М., 1951), а также с работами: Э. Г. Вацуро. Исследование высшей нервной деятельности антропоида (шимпанзе). М., 1948; Н. Ю. Войгонис. Предыстория интеллекта (К проблеме антропогенеза). М.—Л., 1969; Л. С. Выготский. Развитие высших психических функций. Из неопубликованных трудов. М., 1960; П. П. Ефименко. Первобытное общество. Очерки по истории палеолитического времени. Л., 1938; М. Ф. Нестурх. Происхождение человека. М., 1958; М. Б. Туrowsкий. Труд и мышление (Предыстория человека). М., 1963.

ная деятельность его членов, каждый из которых способен что-либо сделать постольку, поскольку он переживает, чувственно воспринимает окружающий мир. Чувственно-практическая, общественно-индивидуальная деятельность постоянно изменяет как общество в целом, так и каждого индивидуума в отдельности, являясь тем самым поистине революционной.

Таким образом, предметная деятельность человека и есть то единое *основание* всех форм его жизнедеятельности, которое только и дает возможность понять сознание как общественно-исторический феномен.

2. Язык реальной жизни

Среди тех способов и результатов деятельности и форм общения, которые опосредствуют отношение человека к миру и делают его сознательным (со знанием осуществляющимся), был назван и язык. Теперь настало время сказать, что язык воистину первый среди равных в семье этих способов, результатов и форм. А посему о нем следует поговорить особо. Как и в других случаях, история становления важнейшего «орудия» человеческой деятельности — языка — позволяет понять, что собой представляет это «орудие». Но такой ход мысли вплотную подводит к проблеме происхождения человека. Придется сказать несколько слов и об этом.

Много спорного, гипотетического в литературе о самых первых шагах «становящегося человека». Но совершенно бесспорно, что одна из тупиковых ветвей биологического приспособления антропоидов оказалась неожиданно жизнестойкой. И как раз не за счет «классических» для биологического приспособления и видообразования механизмов отбора, а, если хотите, вопреки им: то, что обрекало эту «ветвь» на гибель по законам

биологии, стало главным фактором ее небиологического развития.

Попробую объяснить, что я имею в виду.

Для наших животных предков, если судить о них по аналогии с обезьянами типа австралопитека, были характерны и стадность, и внутристадные формы половозрастного разделения некоторых важнейших жизненных функций между особями, и, следовательно, видоспецифические, наследственно закрепленные способы внутристадного сигнального общения, и, наконец, манипулирование предметами природы (кости, камни) в различных ситуациях. Плавноеволюционное развитие этих факторов жизнедеятельности наших животных предков фиксирует их только в качестве видовых особенностей приспособления и исключает возможность превращения стадности в общество, внутристадной сигнализации в язык, манипулирования «орудиями» в процесс их производства¹.

Действительно, закрепляет и усиливает влияние этих факторов на сохранение вида их наследование. Но последнее превращает стадность в требуемый организмом экологический фактор, внутристадное сигнальное общение — в видоспецифическое средство сохранения половозрастного разделения жизненно важных функций, а ситуативное манипулирование природными объектами — в особенность жизнедеятельности животных данного вида². Как подчеркнул А. Валлон, «если бы ор-

¹ Теоретическое обоснование этого тезиса смотри в выше-названной работе М. Б. Туrowsкого. Исследованию противоречий антропогенеза посвящена диссертационная работа Л. К. Арсениной «Соотношение биологических и социальных факторов в антропогенезе (Опыт методологического анализа)». М., 1972. Применение принципов логики противоречия к проблеме начала антропогенеза кажется мне весьма продуктивным, поэтому далее используются материалы названной работы.

² Сравни способность слонов поднимать, носить, переставлять хоботом отдельные стволы деревьев, обливаться водой,

ганизм был способен фиксировать подобные системы (имеется в виду система «действие-орудие». — Ф. М.), то биологическая стабильность зафиксированных систем явилась бы препятствием для быстрого изменения техники, без которого невозможна история человечества»¹.

Но организм наших животных предков к тому же и не мог наследственно фиксировать, закреплять в видоспецифической структуре своих органов удачные приемы действия с теми же костями, палками или камнями. Высшие антропоиды уже *не могут* стать «орудийными» животными, то есть животными, организм которых приспособился к биологически целесообразным действиям со *специфическими* предметами. Их жизнедеятельность, регулируемая «ситуативным интеллектом», есть такая форма активного приспособления, которая предполагает как раз широкие возможности поиска и использования в пределах ситуации самых *различных* предметов. Наши весьма дальние родственники — ныне живущие приматы демонстрируют полную неспособность к наследственной фиксации тех или иных «орудийных» действий. Им «выгоднее» в рамках постоянно меняющейся ситуации находить новый способ употребления готового «орудия» — предмета природы, чем наследственно закреплять его, обрекая тем самым свой вид на «отказ» от тех широких возможностей манипулирования предметами, которые вырывают их в трудную минуту.

Если предположить, что одна из ветвей эволюционирующего отряда приматов несколько миллионов лет то-

осыпать себя (в конфликтной ситуации — других) песком и т. д. Эти видоспецифические, в «устройстве» организма опредмеченные способности делают невозможными такое их развитие, которое вывело бы их за собственные рамки, позволив успешно манипулировать с принципиально иными предметами.

¹ А. Валлон. Психическое развитие ребенка. М., 1967, стр. 64.

му назад оказалась в длительной экологической ситуации (изменение климата, развитие степных и лесостепных территорий и т. п.), потребовавшей от данной популяции постоянного использования подсобных «орудий» действия, то вся парадоксальность положения в том и заключается, что «орудийные» способы взаимоотношения с природой при всей их жизненной необходимости не могли быть закреплены наследственно и не могли дать тем самым новую, приспособленную к данным условиям популяцию. Иных же форм наследования способов жизнедеятельности биологическая эволюция не выработала. С другой стороны, биологическая неустойчивость жизненно необходимых способов действия с «орудиями» держит подобный вид животных на грани исчезновения. Возможно, что печальная судьба исчезнувших австралопитека, гигантопитека, зинджантропа и презинджантропа объясняется именно этим. Поэтому выше шла речь о тупиковом варианте приспособления.

Дело в том, что все животные без исключения биологически наследуют «программу» своей жизнедеятельности. Процесс происхождения их вида запечатлен в морфофизиологической организации тела индивида — представителя данной популяции. Именно жизнедеятельность тела «требует» от природы необходимых ему условий и веществ, животное активно ищет их, создавая вокруг себя свою видоспецифическую среду. Организм индивида — «орудие» приспособления вида. Но тем самым животное получает по наследству и «находит» в себе самом не только программу своей жизнедеятельности, но и главные, необходимые (зачастую и достаточные) средства реализации этой программы: свои же органы и готовые способы их использования.

У человека же мы встречаемся с диаметрально противоположным способом наследования. Человек «по наследству» получает часть «видовой программы» жиз-

недеятельности, но большую ее часть (и как раз специфически человеческую) он присоединяет, включает в «механизмы» своей жизни, овладевая в общении с другими людьми предметными средствами культуры. В процессе овладения историческими способами и средствами деятельности и общения развивает он даже свои телесные потребности и способности: потребность в общении, в приготовленной пище, в «орудиях» ее потребления, в предметах, обеспечивающих человеческое функционирование его органов, создающих условия для нормального сна, отдыха, труда и т. д. И — что особенно важно — бесконечно разнообразные и бесконечно развивающиеся средства осуществления таким образом унаследованных «программ» жизнедеятельности человек получает только в виде общественно значимых, созданных трудом предшествующих поколений орудий деятельности и общения.

Академик Н. П. Дубинин пишет: «Возможности культурного роста человечества бесконечны. Этот рост не записывается в генах. Вполне очевидно, что, если бы детей современного человека с момента их рождения лишить условий современной культуры, они бы остались на уровне наших далеких предков, которые жили десятки тысяч лет назад. Однако дети таких «примитивных» людей в условиях современной культуры... поднялись бы на высоты современного человека»¹.

Но отсюда следует вывод о противоположности самого основания способов жизнедеятельности животно-

¹ Н. П. Дубинин. Вечное движение. М., 1973, стр. 425. Уточнить, пожалуй, стоило бы только одно обстоятельство: чтобы современные дети, лишённые современной культуры, оказались действительно на уровне культуры наших предков, они должны были бы овладеть последней как «неорганическим телом» собственной жизнедеятельности. Вне предметно представшей перед ними культуры общения и деятельности (любого уровня) они просто не смогли бы жить. Или, по крайней мере, жить как люди.

го и человека. Чтобы жить, животное должно в собственном теле нести и «программу», и средства ее реализации. Человек же для того, чтобы жить, должен обладать человеческим органическим телом, способным к прижизненному освоению любых исторически развиваемых «программ» и средств их реализации. Но поэтому генетическое закрепление того или иного способа жизнедеятельности и общения (а у биологической эволюции нет других средств обеспечения выживаемости вида) для человека равносильно смерти.

Вот почему человек не «выводится» из биологического «царства» путем чисто количественных, эволюционных изменений в способах жизни его животного предка. Основание и начало нового процесса, процесса небιологического, исключаяющего собственно биологические способы выживаемости, кардинально преобразуют и подчиняют их себе. Здесь перед нами явное противоречие между необходимым по экологической ситуации использованием необработанных, готовых предметов природы и невозможностью наследственного закрепления навыков их использования, которое может быть разрешено либо исчезновением данного вида, либо рождением нового способа наследования навыков жизнедеятельности. И если предположить, что наши животные предки «нашли» способ фиксации, сохранения и передачи от поколения к поколению навыков «орудийного» действия, то... человек мог появиться на нашей планете. Но, как мы видели, этот способ должен был быть, мягко говоря, весьма необычным для животного мира. Действительно, он не должен зависеть от наследственного «кода» данного вида, не должен предопределять связь животного с каким-то одним орудием или навыком действия, он вообще не должен выражаться (опредмечиваться) ни в наследуемой структуре организма, ни в определенной, какой-то одной форме «орудия».

Однако такой невероятный для биологических механизмов видообразования способ наследования есть. И есть у нас с вами, у людей. Люди наследуют способы своей жизнедеятельности, включаясь в уже существующие, достаточно устойчивые *формы общения*, овладевая при этом предметными *средствами* общения (языком, в частности). Если наши далекие животные предки в процессе совместной борьбы за существование смогли вместе с предметными средствами своего взаимодействия сохранять найденные в той или иной ситуации навыки «орудийного» действия, то дальнейшее развитие этого нового, не биологического способа наследования и стало нашей с вами историей.

Но «найти» его нельзя ни в форме предмета, которым вынуждены манипулировать наши предки, ни в органических потребностях и «способностях» их собственного тела, ни в самом действии с предметами, носящем ситуативный, биологическими потребностями обусловленный характер. Остается предположить, что «субстанцией», в которой запечатлевались навыки «орудийного» действия, стала особая (разрушающая стадную, половозрастную) взаимосвязь особей, действующих совместно с помощью «орудий».

Вы скажете, что такая эфемерная «субстанция» должна была легко распадаться и распадалась, как только переставали действовать биологические импульсы совместных (общестадных) действий. Но в нашем гипотетическом предположении есть одно, на первый взгляд малозаметное, обстоятельство, к которому, кажется, имеет смысл присмотреться внимательно.

Предметными средствами внутривидового общения, регулируемого половыми и возрастными биологическими стимулами, являются опять-таки органически-телесные средства самих особей: жесты, позы, запахи, «жизненные шумы» (хмыканье, уханье и т. п.), аффективные крики. Это фактически «язык» видовых потребно-

стей, порождающий в широком диапазоне ориентировочных, «исследовательских» (поисковых) и подобных им действий «ситуативный интеллект» (А. Валлон), или «предметное мышление» (И. П. Павлов), животных. «Язык» и «мышление» животных поэтому носят жестко определенный видоспецифический характер. Их изменение может быть вызвано только изменением видовых особенностей (генетически наследуемых и закрепляемых в телесных механизмах) у новой популяции. Но то, что принципиально исключается в мире биологических законов, становится главным и необходимым условием существования и развития человеческой истории¹. Необходимость внешнего (по отношению к телесной организации индивидов) наследования изменений в структуре общения может быть связана только с иными — вне тела находящимися — органами жизнедеятельности вообще и взаимосвязи индивидов в частности. Такие «органы» жизнедеятельности (и общения), в которых предметно воплощается стимул взаимодействия, и есть сами «орудия», то есть предметы природы (кости крупных животных, камни и т. п.).

То малозаметное обстоятельство, о котором у нас шла речь чуть выше, как раз и заключается в том, что необработанный предмет природы (еще не орудие: оно не создается целенаправленно до его непосредственного применения) может оказаться в описываемой ситуации

¹ Так мы еще раз убеждаемся в том, что возможности чисто эволюционного развития «языка» животных в человеческую речь отсекаются как раз генетическим наследованием видоспецифических признаков. Для развития членораздельной человеческой речи необходимо опять-таки одно лишь условие: освоение способов ее осуществления от генетической фиксации. Так, ребенок рождается способным к освоению языка и речевого общения, но для того, чтобы он мог реализовать эту способность и развивать ее, необходимо наличие народного языка, генетически не заданного, исторически развившегося и развиваемого далее в деятельном общении людей.

прежде всего орудием общения. Точнее, предметным коммуникативным средством, вид (природное «устройство») которого служит сигналом совместных действий, совершаемых в определенном порядке. Тем более что берцовые, трубчатые кости, например, не создаваемые и не обрабатываемые животным предком человека заранее, в процессе своего употребления приобретают довольно однообразную форму¹. «Язык», стимулировавший наших предков к совместной деятельности, мог включать в себя эти «слова» из кости. И пока «язык без костей» генерировал аффективные звуки, в которые выливались видоспецифические потребности тела, «язык из костей» принимал на себя функцию стимулятора и регулятора совместных действий.

Но если без шуток, то, пожалуй, не лишена основания попытка взглянуть на «орудие» австралопитека или зинджантропа не только как на продолжение естественного органа (руки), но и как на предметную форму фиксации совместных способов действий (охоты, защиты и т. п.). Но, так или иначе, несомненно, что не только в самом-самом начале (еще до первых шагов человека), но и на протяжении всей истории человечества все предметы культуры выполняют *коммуникативную* функцию средств общения. Нет такого предмета культуры, который не был бы и стимулом, и средством общения людей. «Язык человеческого общения» включает в себя в качестве своих элементов слова и архитектурные сооружения, музыку и орудия, средства передвижения и т. д.

Но вот что интересно! На язык — особое, выделившееся и относительно самостоятельное «специализиро-

¹ В местах обитания животных (австралопитеков) Р. Дартом были обнаружены скопления длинных костей крупных животных приблизительно одинаковой формы, которую кости могут приобрести при ситуативном использовании их в качестве колющих, режущих и ударных средств.

ванное» средство общения — принято смотреть чуть ли не только как на «знаковую систему», занимающую свое особое место среди других общественных явлений, имеющую свои (от структуры) зависящие функции, хотя и связанную, конечно, с другими общественными явлениями. Мы помним, что и для Рассела язык был безличным общественным средством хранения и обращения (в речи индивидов) накопленных человечеством знаний. Язык поэтому всегда соотносили как самостоятельную «систему» то со всем многообразием чувственных восприятий (тот же Рассел), то с мышлением как особым психологическим процессом, то с другими искусственными знаковыми системами. Происхождение языка в таком случае казалось тоже самостоятельным процессом. Например, процессом эволюции «знаковой системы» средств внутрисистемного общения в систему средств членораздельной человеческой речи. При таком подходе к языку (когда он в пространстве умозрения воспринимается в виде вполне готовой системы, участвующей во всех взаимодействиях с другими общественными явлениями) и сам язык, и музыка, и живопись, и весь арсенал технических средств и т. п. увязываются друг с другом наподобие вязанки хвороста. Но ведь хворост-то когда-то был единым семенем, одним ростком, одним деревом... Язык — «ветвь» среди всех прочих средств, обеспечивающих человеческую жизнь в общении. Но ветвь живая, не отрубленная, растущая из того же единого корня и ствола. Так, может быть, стоит все-таки посмотреть, как советовал Козьма Прутков, «в корень»? А корнем всей человеческой истории является, как мы знаем, совместная предметно-орудийная деятельность людей — их труд, их общение в деятельности и деятельность в общении.

Единым корнем всех форм человеческой жизнедеятельности, зерном, пока еще не пустившим в рост отдельные свои ростки и побеги, могла быть у наших

предков только такая «абстрактно-всеобщая» форма общения в деятельности, в которой «языком» были все те предметные средства, с помощью которых это общение возникало и осуществлялось. Но ядром их, главным среди них носителем деятельных актов общения, должны были стать сами «орудия» этих актов.

Маркс писал, что производство представлений, производство сознания первоначально вплетены в «язык реальной жизни». Орудия и предметы труда, а также и все остальные создаваемые в процессе труда объективные факторы, объединяющие людей, устанавливающие и обслуживающие их постоянные взаимоотношения друг с другом, — таковы главные материальные средства общения людей. В своей совокупности они и представляют собой «язык реальной жизни», именно язык, то есть определенную знаковую систему, где каждый знак — предмет и объект действия — объединяет людей, регулирует их поступки, направляет их деятельность. Более того, это единственная знаковая система, не требующая для своего построения какого-либо первоначального языка.

Язык начинался не с крика — с дела. И «логика» дела запечатлевается прежде всего в самих сознательно не обработанных «орудиях». Но в таком случае и общение, сохраняющееся в «деле», и его «язык», вышедшие из-под непосредственного контроля видоспецифических инстинктов, оказываются как бы между нашим предком и объектом его действий. Способ общения и его «орудие» — опосредствующее звено данного отношения. Объект действия, таким образом, задается не только биологической потребностью, но и совместным способом добычи. Предметным «знаком» совместного, на этот объект направленного действия становится не только собственный, биологически значимый облик (форма, цвет, запах и т. п.) объекта, но и форма «орудия», подсказывающая, как надо «отнестись» друг к другу, чтобы вместе

«отнестись» к объекту. На объект как бы накладывается печать способа общения, печать «субъективных» форм совместной жизнедеятельности, высвечивающая в теле объекта то, чем он еще не является, но чем может стать, если к нему приложить выработанный и сохраненный в форме «орудия» навык.

Теперь и в длинной кости крупного животного наш предок мог увидеть то, чего в ней нет, но что в ней будет, если ударить по ней камнем. Причем «увидеть» *до* осуществленного удара. Вот это «до» оказывается принципиально возможным в том, и только в том случае, когда объект из «чистого» предмета потребления становится привычным средством общения. Объект, определяемый «языком реальной жизни» общающихся индивидов, предстает перед ними как нечто способное к изменению, то есть не только как «вот этот», здесь и сейчас воспринимаемый объект, но и как процесс превращения данного, воспринимаемого объекта в ожидаемый результат действия. Но это и значит, во-первых, что здесь может начаться делание орудий и, во-вторых, что это делание может быть целенаправленным. Тот вид, который в результате действий с объектом он примет, определен теперь не потребностью, а сохраненным в форме и средствах общения навыком изменения предмета. Ожидаемый результат (так, а не иначе расколотая камнем кость) становится мотивом, стимулом действия, направляющей его целью. И не беда, что на протяжении, может быть, и миллиона лет цель эта сохранялась в качестве вполне предметного образца, не витая свободно в воображении в виде чисто идеального образа. Главное, что этот образец, покорно воспроизводившийся в камне (например, знаменитое шельское рубило), был одновременно и идеалом, и целью, и средством, и «словом», в общем для всех значений которого объект представлял как целостный процесс, как всеобщее, как раскрытая для людей его собственная объективная сущность. Так

и получается, что, несмотря на индивидуальные отличия, в представлениях тех, кто видит орудие, содержится существенно общее: смысл, направление, цель, результат коллективного действия. В прямой связи с общественным «знаком» — орудием или предметом труда — главную роль в организации психических процессов начинает играть опредмеченное в практической деятельности объективное значение вещей¹.

В центре представления то же орудие или объект, на который необходимо направить орудие. И так как образ предмета означает что-то выходящее за рамки инстинктивного отношения к среде и в себе самом несет смысл и цель коллективного действия, то индивидуум пере-

¹ Попутно хотелось бы еще раз обратить внимание на то, как различно, более того, прямо противоположно подходят к вопросу о формировании человеческого представления марксисты и те, кто стоит на позициях гносеологической робинзонады. Рассел, например, считает, что значение, которое индивидуум (взрослый или ребенок) связывает со словом, «является продуктом его личного опыта» и лишь затем социальная надстройка — язык — отсекает все личное в воспоминаниях, оставляя лишь социально значимое. Марксист же, напротив, непременно подчеркнет, что в связи с общественным знаком (а первым таким знаком являются орудия и предмет труда) формируется представление, имеющее общественное значение, обобщающее те общие целому классу предметов качества, которые играют активную роль в целенаправленном коллективном действии. И после такого или подобного рассуждения добавит, между прочим: «Лишь отдельные детали представления могут заполняться за счет личного чувственного опыта человека» (А. А. Леонтьев. Возникновение и первоначальное развитие языка, стр. 82). Стоит только заметить, что и общее в представлении также формируется в процессе и за счет личного чувственного опыта человека. И это только для того, чтобы еще раз подчеркнуть: в психике индивидуума нет ни одного детерминированного общественным бытием явления, которое одновременно не было бы сугубо личным. И напротив, в психике индивида каждое «только» личное восприятие происходит «лишь за счет» общественных средств отражения, главным среди которых является язык.

живает этот образ как внешний предмет, а не как свою инстинктивную деятельность. Вещь сама по себе имеет теперь значение.

Здесь самый существенный качественный скачок в эволюции психических форм и процессов. Человек наконец научается видеть в предмете предмет, относиться к нему так, как он того заслуживает и требует, а не так, как диктует консервативный опыт вида, морфологически и функционально закрепленный в устройстве организма. Камень в глазах человека стал камнем, заяц — зайцем, тем, чем они являются в действительности, независимо ни от какого опыта. И произошло данное чудо потому, что «язык реальной жизни» стал информировать тех, кто овладел им, овладел навыками общественного труда, об объективном значении и цели каждого действия с предметами и одновременно о самом предмете, вовлеченном в коллективное действие. Тем самым «язык реальной жизни» перестроил психику наших далеких предков.

3. Реальная жизнь языка

Мы остановились на том, что в процессе реальной производственной деятельности перестраивается психический мир личности. Мы дошли до истоков рождения знания, понимания. И еще раз убедились, насколько ограничена была точка зрения старого материализма: простое созерцание индивидуумом вещи бессильно породить знание. А вот использование предмета в соответствии с его собственными природными качествами позволяет, даже в представлении, удерживать его назначение, а тем самым и то «Нечто», что присуще ему самому и что не зависит от случая, от внешности и пр.

Первобытный человек предстает перед нами не геометром и не философом, вдумчиво созерцающим повто-

ряющиеся свойства вещей, а невежественным дикарем, у которого руки умнее головы по необходимости. Но руки делают такую работу, без которой не было бы ни языка, ни мысли, ни самой гениальной философской и математической головы. Ведь «язык реальной жизни», в динамическую систему которого включался каждый член племени, нес с собою то значение слов, которое «высекалось из кремня» руками предшествующих поколений. Поэтому созерцать природу человек мог только через призму всех тех общественных навыков, которые накопили все его предшественники. Люди руками округляли комки глины и только поэтому увидели круг солнца. Люди руками гранили камень, заостряли грани, резко обрывающие поверхность камня. И поэтому значение слов «грань», «граница», «линия» — не результат отвлечения общих внешних свойств вещей в процессе их созерцания.

Но в коллективных представлениях, вплетенных в язык реальной жизни, сущность самих предметов все еще спрятана в чувственнообразном воспоминании о способе действия. Значение здесь еще не знание само по себе. Пока только предметы говорят о себе человеку. Человек же о них еще ничего не может сказать.

Вот теперь пора вывести на авансцену истории человеческого сознания и язык в собственном смысле слова — целостную систему звуковой сигнализации в процессе практических коллективных действий людей. Мы оставляли его за кулисами не потому, что он возник и развился уже после того, как оформились человеческие отношения в процессе труда и исчерпали свои коммуникативные функции, обслуживающие общение людей, средства языка реальной жизни. Нет. Исторически развитие звукового языка шло и не могло не идти одновременно с развитием коллективного процесса труда, оказывая громадное влияние на организацию общественных отношений и на формирование внутреннего ми-

ра человека. Однако до тех пор, пока говорили больше предметы и действия, чем звуковые сигналы речи, с рассказом о языке можно было не спешить. Но пора.

Люди с самого начала коллективного трудового действия должны были как-то сигнализировать друг другу о своих действиях, о том, что сделано и что необходимо сделать. Но жесты и непосредственное манипулирование с предметами являются, собственно, лишь моментом, одним из «слов» «языка реальной жизни», и поэтому информативное значение их крайне ограничено. Подобные «слова» слишком прочно связаны с чувственно-наглядной картиной действия, чтобы быть в состоянии прямо и непосредственно информировать о сущности предмета или явления, которая раскрывается не одним действием, а всем комплексом многопланового использования данного предмета.

Конечно, не только жесты и указания на предмет участвовали в организации и обслуживании общения людей. Крик-зов, возглас, восклицание, звуки (издаваемые потому, что нельзя не крикнуть: сосед не смотрит, он занят делом, только уши его «свободны») постепенно входили, вплетались в «язык реальной жизни», в практическую деятельность людей как ее составная и все более необходимая часть. Звуковые сигналы звали к действию, вызывая его образную динамичную картину.

Вначале звуки-сигналы только подкрепляли коммуникативные связи, обслуживающиеся «языком реальной жизни». Но с увеличением их удельного веса среди материальных средств, регулирующих поведение человека, появилась возможность их объединения, самостоятельного сочетания друг с другом. В план представления и идеального предвосхищения действия конкретная ситуация переводилась с помощью только звуковых сигналов. Началось освобождение человека от подчине-

ния конкретной ситуации — второй и решающий скачок от «ситуативного интеллекта» животного к человеческому сознанию (первый, напомним, связан с противопоставлением предметов как что-то самостоятельно значащих необходимому действию индивидов).

Робко, шаг за шагом пользовались люди соединениями звуковых сигналов. И в каждом таком соединении сохранилось, повторялось в другой материи соединение действий, состояний, раскрывающее сущность вещей. В идеальных представлениях, необходимых совместных действиях предметы и орудия коллективного труда вели себя точно так же, как и в процессе реального действия. Постепенно складывалась целая система знаков, регулирующая практические действия и взаимоотношения людей. В самой системе знаков стали складываться правила их объединения и сочетания, которые никто не выдумывал, не привносил в данную систему.

Одни звуки-сигналы сочетались с другими, следуя «приказам» объективной практической ситуации. Структура человеческих отношений в процессе действия получала как бы «второе» выражение в структуре взаимосвязей языковых знаков. И если сам предмет обладал значением только в системе «языка реальной жизни», то и знак обычного языка обладает теперь значением в системе этого языка, а не потому, что относится непосредственно к тому или иному предмету, как имя к своему владельцу.

Поясним несколько подробнее высказанное положение.

Изучение языка создало довольно стройную картину требований, предъявляемых к любой знаковой системе. Язык выступает как система знаков, являющихся произвольными в том отношении, что сама их материальная природа не выражает содержания информации, несомой знаком. Для примера можно использовать систему дорожных знаков, регулирующих движение транс-

порта и пешеходов. Что характерно для нее? Прежде всего наличие определенного числа знаков. Причем ясно, что каждый знак выбран произвольно или, точнее говоря, по причинам, не имеющим прямого отношения к тем задачам, которые данная система призвана осуществлять. Так, цвета светофора можно было бы поменять местами или вместо красного, желтого и зеленого использовать другие. Простой факт замены светофора регулировщиком говорит о том, что собственная материя знака не отражается на его смысле.

Второе, не менее важное свойство знаковой системы: употребление знаков подчинено вполне определенным правилам. Только в таком случае знак и может регулировать действия, осуществлять задачи коммуникации, управления, сообщения. Одновременное загорание всех трех цветов светофора делает каждый из них как знак бессмысленным. К тому же результату приводили бы и разноречивые указания регулировщика и светофора, если бы не специальное правило: движения регулировщика отменяют знаки светофора.

И вот тут-то мы обнаруживаем, что сам смысл, значение знака определяются его употреблением, его соотношением с другими знаками системы по ее правилам. Только порядок чередования сигналов светофора в соотношении с реальными условиями, складывающимися на дороге, придает зеленому свету его смысл — «Путь свободен», красному — «Стоить», желтому — «Внимание». Конечно, некоторые дорожные знаки имеют и внешнее подобие с теми или иными явлениями и предметами. Но незнакомый с правилами движения никогда не догадается, что означает волнистая линия на обведенном каймой треугольнике.

Вне системы знаки не имеют смысла. И значение знака не только существует внутри системы, но как бы для системы, оно функция знака в данной системе. И, поскольку человеческий язык — знаковая система,

на него распространяются все перечисленные выше признаки знаковых систем¹.

— Но, позвольте,— скажет или может сказать удивленный читатель.— Интересные выводы следуют из подобного утверждения! Следовательно, смысл, значение слов нашего языка существуют только внутри языковой системы и для нее, определяются не объективным миром, а правилами грамматики, то есть не отражают мира таким, каков он есть, а произвольны, субъективны?

Действительно, утверждение: «Язык народа есть обычная знаковая система» — на первый взгляд ставит нас в трудное положение. Знаки должны быть произвольны и материей своей не связаны с тем, о чем они призваны информировать. Ну хорошо. Это понятно. Слова, их звуковая оболочка и в самом деле не могут претендовать на воспроизведение каких-либо объективных качеств вещей и предметов. Безусловно и то, что упот-

¹ В своих работах известный советский лингвист В. А. Звегинцев возражает против определения языка как знаковой системы на том основании, что признаки любой искусственной знаковой системы (непродуктивность знака, отсутствие смысловых отношений, автономность знака и значения, однозначность знака, отсутствие эмоционально-экспрессивных элементов) не присущи естественному народному языку (см. В. А. Звегинцев. Очерки по общему языкознанию. М., 1962, стр. 22—40). Отметив затем «элементы знаковости в языке» и «структурный характер языка», В. А. Звегинцев, определяя язык, пишет: «Язык есть использующее знаковый принцип (не в абсолютном смысле) структурно организованное образование, служащее для человеческого общения и выступающее одновременно в качестве орудия мышления» (там же, стр. 74—75). В заключение автор еще раз подчеркивает, что одни знаковые характеристики не могут объяснить специфических качеств языка. И в самом деле, признаки служебных естественных языков, возникших на базе и для нужд языка естественного, не могут быть достаточной характеристикой последнего. Поэтому язык и использует знаковый принцип не в абсолютном смысле. Для наших же целей важно, что он вообще его использует, являясь структурно организованным целым.

ребление средств языкового общения регулируется определенными правилами. Произвольное, нарушающее правила данного языка употребление языковых знаков лишает их смысла. Причем сами правила не произвольны, они не могут нарушаться без ущерба для смысла передаваемой мысли. Напротив, очень часто человек на себе ощущает объективную власть языка: требования, которые его правила предъявляют к речи, неожиданно могут придать нежелательный смысл высказыванию, если фраза построена небрежно, торопливо. «Я совсем не то хотел сказать!» — спешит поправиться говоривший. Языковая форма, организованная по определенным, свойственным данному языку правилам, определила смысл высказывания, нежелательный человеку.

Нет, словом, имеющим смысл, знак языка становится лишь в определенной языковой системе, со всеми ее правилами и принципами, со всей ее спецификой. Возражения типа: но вы же поймете меня, если я просто скажу: «стол», «кошка» — основаны на недоразумении. Тот, кто не владеет русским языком, их не поймет. В том-то и дело, что за действием одного слова скрывается действие всей языковой системы. Звукосочетание «кошка» падает не на «чистую доску» сознания, а на постоянно готовую к восприятию почву: работающую систему языковых связей и ассоциаций. Мы просто не замечаем, что для мгновенной оценки прозвучавшего сигнала-слова у нас все готово и вся языковая система, находящаяся на вооружении индивидуума, приходит в движение и детерминирует, определяет значение сигнала. Ведь и водитель, резко затормозив у красного цвета, не замечает, что понять смысл сигнала ему позволила вся предметная ситуация дорожного движения. Что, если бы красная лампочка в точно такой же «упаковке» неожиданно загорелась, скажем, у него над станком или в кабинете? Недоумение, полное непонимание — такова была бы реакция. Причем можно прямо

сказать, что о светофоре и правилах уличного движения шофер просто не вспомнил бы — ситуация не та. Так и в понимании отдельного слова участвует вся система знаков, именуемая языком.

Когда мы говорим, пишем или читаем, то внимание наше сосредоточено на нашей цели, на логике мысли, ее содержании, на ответах собеседника, смысловых ассоциациях и т. п., а работа «мышц» мысли, за редким исключением, совершенно не замечается. Материальная сторона языка, осваиваясь движениями организма, работой артикуляционного аппарата, становится нашим внутренним, переживаемым, хотя чаще всего и неосознаваемым, психическим состоянием. Но одновременно внутренним психическим состоянием должна становиться и реакция организма на значение языковых знаков. Только так можно объяснить, что в автоматизированных речевых движениях заметно лишь наше отношение к чистым значениям слов. И все было бы предельно ясно, если бы сама звуковая оболочка слова что-то значила для нас, если бы ее материальное устройство несло в себе и ее значение.

Но большинство ученых считает связь звуковой оболочки слова и его значения немотивированной, иными словами, случайной, в каком-то отношении произвольной. И с точки зрения тех, кто убежден в том, что слово есть имя вещи, а значение слова — сама каким-то образом понятая вещь, такое решение вопроса о связи знака и значения естественно. Слово — знак вещи, случайное, но закрепленное обществом имя ее. Казалось бы, все правильно. Вместе с номиналистами мы говорим: нет, природа звука в принципе не может повторять, отражать все многообразие качеств вещи, о котором мы имеем понятие. Связь звучания и значения абсолютно не мотивирована и не может быть мотивирована. Здесь действует закон знаковой системы: чтобы выполнять свою функцию носителя значения, знак должен быть

непохожим на ту вещь, значение которой он представляет. Маркс в «Капитале» писал: «Название какой-либо вещи не имеет ничего общего с ее природой. Я решительно ничего не знаю о данном человеке, если знаю только, что его зовут Яковом»¹.

Вполне понятна адекватная реакция организма на вещное, предметное значение. «Ситуативный интеллект» высших животных — ярчайший пример того, как тонко организм улавливает биологическое назначение вещи. Реакция человеческого организма на общественное значение вещи, предмета и т. п. тоже не вызывает удивления, ибо значение вещи опредмечено в ней руками человека, стало самым материальным устройством ее. И здесь овладение предметом есть овладение его значением. А что дает овладение знаком слова, материальное устройство которого ничего не значит для нас?

Некоторые читатели, видимо, возразят нам: ведь «посторонний», непохожий на предмет знак прочно связан физиологическим механизмом временной нервной связи с... А с чем, собственно? Одни говорят — с предметом, мы бы сказали — со значением предмета, раскрытым в процессе материальной деятельности людей. Но и в том и в другом случае облегчения не наступает. Так, если речь идет о связи знака непосредственно с предметом, то в психологическом аспекте здесь может быть только ассоциация имени и внешнего облика предмета. Всю беспочвенность и научную несостоятельность подобной «гипотезы» мы по мере сил постоянно и с различных сторон демонстрировали. Что же касается связи знака и значения предмета, то тут положение еще более трудно. Временная нервная связь, как физиологический процесс, может связать лишь разные формы физиологической деятельности организма. Движение органов речи, необходимое для произнесения звукокаче-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 110.

тания «топор», вызывает по ассоциации некое «томление» мышц, как бы про себя повторяющих движения, необходимые при рубке дров. На первый взгляд данный пример что-то объясняет, но только на первый взгляд¹.

Достаточно вспомнить, что большинство слов языка информирует нас о таких объектах, процессах и явлениях действительности, значение которых в принципе не могло быть освоено движениями индивидуума, а раскрывалось в общественном процессе абстрактно-логического (то есть языкового) анализа и в организме человека не имеет иных двигательных «представителей», кроме определенных навыков движения органов речи. Вот и получается, что понимание значения знака происходит тогда, когда одним движением артикуляционных органов мы вызываем необходимо следующее за ним другое движение тех же органов речи. И в самом деле: единственное средство, с помощью которого можно что-либо объяснить взрослому человеку, — это объяснение на словах. Определенное физиологическое движение органов речи вызывает по ассоциации новые их движения: звучит слово. Слово объясняет слово, слово объясняет и назначение незнакомого нам предмета. И в этом движении должны осваиваться вместе с особенностями акустических колебаний и собственные значения вещей. Само звучание должно обладать значением, иначе объяснить реальную жизнь языка просто невозможно. А в таком случае, казалось бы, нет иного выхода, кроме отказа от признания немотивированной, случайной связи между звуковой оболочкой слова и содержащимся в нем значением. Звучание слова, акустические колебания воздуха должны быть прочно связаны со сво-

¹ Одна из центральных мыслей книги А. Валлона «От действия к мысли» (М., 1956) состоит как раз в том, что с научной точки зрения было бы серьезной ошибкой рассматривать понятия как «слепок» с конкретного действия, каким бы общественным оно ни было.

им значением, связаны так, как связаны в орудии или предмете труда его устройство и его практическое назначение.

Но может ли звуковая оболочка слова быть тесно связанной со своим значением? Обратимся за советом к современному языкознанию. Доказывая нераспространимость признаков звуковой системы на структуру языка, В. А. Звегинцев подчеркивает, что, в отличие от знака, «звуковая оболочка слова неотделима от своего смыслового содержания...»¹. Вот что для нас исключительно важно!

Звуковая оболочка слова неотделима от смыслового содержания... Но под содержанием слова ни в коем случае нельзя понимать сам предмет, вещь, отношение вещей — одним словом, явления объективной действительности, которые якобы обозначаются знаком-словом. Содержанием слова является его значение, служебная функция в той или иной языковой структуре, то есть лексическое значение². А лексическое значение слова теснейшим образом связано со звуковой оболочкой, и в рамках данной языковой системы такая связь вполне мотивирована.

Для пояснения приведем эпизод из очерка Даниила Гранина. Писатель на Алтае знакомится с процессом утилизации рогов горных оленей. Он беседует с рабочими, обращает внимание на их профессиональный язык, использующий меткие, точные определения. Например,

¹ В. А. Звегинцев. Очерки по общему языкознанию, стр. 28.

² Любопытно, что В. А. Звегинцев не считает возможным отождествить лексическое значение и понятие. А. Шафф в разделе «Значение и понятие» своей книги «Введение в семантику» (М., 1963, стр. 274) даже называет его за это... идеалистом, подчеркивая, что очень важно понять, «как люди, провозглашающие диалектический материализм, объективно приходят к идеалистическим взглядам в том или ином виде». Читатель познакомится с сутью спора, вернувшись к книге В. А. Звегинцева «Семасиология» (М., 1957) и к книге А. Шаффа.

ветровая — помещение для сушки пантов; стены его — сплошные жалюзи, ветер со всех сторон свободно пронизывает его насквозь. Объединить в одном слове ветер и здание, «найти это единственное точное обозначение, создать новое слово, совершенно родное и понятное языку, — такое может лишь труд, работа, где вскрывается сущность вещей, где слова отшлифовываются, подгоняются каждодневной необходимостью».

Превосходно сказано! То, что именно в процессе практического освоения вещи, в процессе труда раскрывается ее сущность и слова «подгоняются каждодневной необходимостью», глубоко и философски абсолютно верно. Но и другое здесь тонко подмечено. Слово «ветровая» действительно соединяет в себе ветер и здание (куб-о-вая, душ-е-вая, стол-о-вая и т. п. — помещения для куба, для душа, для столов). Именно звучание суффикса меняет значение слова так, что сразу все понятно.

Теперь, видимо, станет яснее и мысль лингвиста. Вот что пишет В. А. Звегинцев: «Звуковая оболочка слова конструируется не из произвольных звуков, а из звуков определенного языка, образующих его фонологическую систему и поэтому находящихся в определенных взаимоотношениях как между собой, так и с другими структурными элементами языка. Они наделены твердо фиксированным функциональным значением, в силу чего нельзя, например, немецкое *t* и русское *т* или немецкое *a* и русское *а*, если они даже артикулируются совершенно тождественным образом, рассматривать как одни и те же речевые звуки... Эта особенность звуков речи, нередко истолковываемая как смысловоразличительная их функция, не может не оказывать на формирование в каждом конкретном языке слов определенного звукового облика. Кроме того, следует учесть, что звуковая оболочка слова не является для нас монолитным и гомогенным образованием. Мы выделяем в ней звуковые

комплексы, которые определяются нами как отдельные компоненты слова (корень, основа, окончание и др.) и которые по меньшей мере в части своей (префикс, суффикс, флексия) имеют строго обусловленный звуковой облик. А это с новой стороны определяет зависимость между звуковой оболочкой слова и его лексическим значением, так как в зависимости от характера этого значения (то есть отнесенности к числу именных или глагольных разрядов слов определенного значения) слово может получать в качестве флексий, префиксов или суффиксов (во флективных и агглютинативных языках) строго обусловленные звуковые комплексы.

Сравни такие примеры, как: *мот-овств-о*, *мот-овств-ом*, *мот-овств-у* и *мот-а-ть*, *мот-ану-ть* и т. д.; *шут-овств-о*, *шут-овств-ом*, *шут-овств-у* и *шут-и-ть*, *шуч-у* и т. д.; или *води-тельств-о*, *строи-тельств-о*, *вмеша-тельств-о*. Соответственно в узбекском языке: *китоб-лар-ингиз-да* — «в ваших книгах», *дафтар-лар-ингиз-да* — «в ваших тетрадах» и т. п.». Отмечая, что это относится отнюдь не только к производным словам, но и к их корням, В. А. Звегинцев продолжает: «Нелишне вспомнить, что еще Б. Дельбрюк писал по этому поводу: «Мне кажется, что в результате проведенных до сих пор исследований установлено основное положение, согласно которому понятия медленным и трудным путем развиваются вместе со звучанием слов и с их помощью, а не образуются у человека независимо от языка и затем лишь облакаются в словесные оболочки». Дальнейшие исследования в этой области как лингвистов, так и в особенности психологов не только не поколебали, но даже укрепили это положение»¹.

Таким образом, мы опять вынуждены говорить и «да» и «нет» одновременно. Нет, говорим мы, звуковая оболочка слова не отражает, не «повторяет» в себе

¹ В. А. Звегинцев. Очерки по общему языкознанию, стр. 28—30.

реальных свойств предмета. При попытке обойти язык как единое целое и непосредственно соотнести звучание слова с качествами отдельного предмета мы не обнаруживаем между ними ничего общего. Поэтому название произвольно, случайно, немотивированно связано с тем, что оно называет. Да, говорим мы, значение слова всегда в его внешней, звуковой оболочке, оно неразрывно связано с ней, и те или иные звуки данного языка всегда выполняют определенную лексическую функцию. Все дело в том, что лексическая функция звучания не есть прямое отражение предмета. Для простоты последующему примеру В. А. Звегинцева и, оставив на время в стороне вопрос о корнях (вопрос, решаемый совершенно так же, но неудобный для демонстрации в силу своей сложности), используем в целях наглядности суффикс или приставку. Ну, хотя бы приставку «при». В языке она выполняет явно служебную роль. Только в соединении с корнями слов она обретает свое значение. Или суффикс «очк». И хотя и «при» и «очк» имеют только им, как определенным звуко сочетаниям, присущее лексическое значение, соотносимыми с действительностью, с предметами, а тем самым и понимаемыми они становятся только в связи со словом, в связи с действующей структурой языка.

В закономерных, необходимых связях, в которые вступают звуки языка, то или иное звуко сочетание живет, поддерживаемое всей фонетической и лексической структурой языка. Только воссоздав мгновенно и неявно всю систему языковых звучаний и их служебных функций, можно понять и отдельное слово. Даже тогда, когда мы, как кажется, прямо соотносим слово с предметом, оно не столько обозначает предмет, сколько через всю систему языка выражает его на практике раскрытую сущность. Ведь не в слове-имени, а в структуре языка живет, сохраняется вся система человеческих практических действий с предметами, действий, в кото-

рых предметы говорят сами за себя, своим собственным голосом. Именно в структуре языка воспроизводится структура практической жизни общества.

«Язык» предметов и практических действий, «язык реальной жизни», объединяющий людей, направляющий их усилия для достижения общей цели, опредметил назначение каждой вещи в ее устройстве, в ее структуре, в ее «веществе». По-настоящему освоить это «вещное значение», понять, зачем нужен тот или иной общественный предмет, может только тот, кто практически действует, кто, во-первых, в движениях, в самой жизнедеятельности своего организма повторяет, копирует его вещественные свойства и, во-вторых, в соответствии с ними организует свое поведение, согласует его с действиями других людей и вместе с ними использует предмет по назначению. Такова первая и важнейшая сторона той сложной объективной реальности, которую мы зовем обществом и которую вынужден осваивать индивидуум (даже если она в первое время выступает перед ним в качестве предметов домашнего обихода). Второй (и не менее важной) стороной материального общественного бытия является комплекс средств звуковой (и прочей) сигнализации, с помощью которой люди общаются друг с другом.

Язык выступает перед нами как некая объективная реальность, которую каждому из нас необходимо освоить в движении органов речи и в осуществляемых вместе с другими людьми целенаправленных практических действиях. Поэтому, осваивая в живых формах общения фонетический строй данного языка, индивидуум осваивает и способы общения, придающие всеобщее значение его элементам, постоянно соотнося при этом свои действия с коммуникативной функцией слов, с действиями других людей, с предметами их действий. Нам осталось, следовательно, объяснить, почему то или иное звучание слова или его части понимается нами

как нечто присущее не самому звучанию, а явлениям объективного мира. Осталось «немного». Но это самое важное для нас.

Действительно, пусть звукосочетание «очк» имеет только ему присущую функцию в языке. Пусть я овладеваю ею вместе с овладением звучанием. Но моя ласковость вызвана не звукосочетанием, а объективно существующим человеком, которого я люблю. Когда я о чем-то говорю, то я ведь не просто понимаю, что если одно слово звучит так, то его надо обязательно связать с другим, звучащим этак. Я совсем не думаю о функциях звуков в языке. Я думаю о вещах, предметах... Может ли языковое значение звукосочетания быть одновременно и значением самого объективного, вне меня существующего предмета мысли?

Здесь нам придется предостеречь читателя от одной весьма распространенной ошибки. Пусть данное предостережение будет некоторым отступлением от прямого ответа на поставленный вопрос, но оно если и не методически, то методологически вполне оправданно.

Дело в том, что на наш вопрос невозможно ответить, если даже совершенно неосознанно повторить ошибку Рассела: нельзя отрывать и противопоставлять личное и безличное в человеческом познании и сознании. Можем ли мы вслед за Расселом считать систему знаков, регулирующих человеческое общение, общественной системой? Мы теперь знаем, что на вопрос, поставленный так, можно ответить лишь при помощи и «да» и «нет» одновременно. Если же предпочесть один из ответов, а именно тот, который мы нашли у Рассела: язык — явление чисто общественное, то тогда возникнет целый ряд неразрешимых проблем.

Анализ внутренних закономерностей языковой системы может создать видимость, что вопрос о том, каким образом индивидуум понимает значение слов, решен. Найдено главное, найдено наше «Нечто», значение и

закон его образования. Но значение что-то значит для кого-то. Если «общественная по своему происхождению и по самой сути своей» (Рассел) языковая система создает определенное значение своих знаков, то ведь индивидуум не является частью системы, значение не для него, он только пользуется готовыми значениями слов, но как он понимает их — вот в чем вопрос. При формальном исследовании язык как бы повисает в воздухе, лишается почвы, становится самостоятельным объектом исследования, а индивид, в устах которого только и живет язык, как-то сам собой отходит на задний план и не принимается во внимание.

Нет, конечно, каждому ясно, что именно индивидуум пользуется языком. Но языком готовым, со всеми лексическими значениями слов. Бери и пользуйся, как готовым товаром. Владелец товара не создает его стоимости. Он только покупает и продает товар. Поэтому и казалось: чтобы понять, что такое стоимость, надо прежде всего изучать, как обменивается товар на товар. И тогда, как мы помним, возникает впечатление, которое очень трудно рассеять, будто товар сам в себе несет свою стоимость. Корни товарного фетишизма были раскрыты автором «Капитала». Маркс доказал, что за отношениями товаров прячутся отношения людей и что именно человек своим трудом создает стоимость. При абсолютизации относительной самостоятельности языка возникает своеобразный языковый фетишизм¹.

Если поставить точку после выражения: «Языковая система сама определяет значение своих знаков», то люди, пользующиеся ею, будут выступать перед нами в качестве «продавцов», «покупателей» и «потребителей» своеобразной «стоимости» знака, а сама «стоимость» (значение знака) окажется естественным результатом обмена слова на слово. Человек же прямо «из языка»

¹ См. А. Шаффа. Введение в семантику, стр. 229—230.

получает готовые мысли и с нежностью относится к другому, если язык требует употребления суффикса «очк». Это, конечно, некоторое преувеличение, но преувеличение, довольно точно подчеркивающее философский вывод из теории, павшей жертвой «языкового фетишизма».

Вряд ли можно принять такое понимание единства слова и мысли, при котором мысль есть простая функция языка, ничего, кроме закономерностей знаковой системы, не выражающая. На самом деле смысл слов играет руководящую роль в строительстве языковых предложений. Изучая язык как самостоятельно существующую знаковую систему, где значение знаков определяется правилами их употребления в системе, мы вынуждены либо полностью игнорировать упомянутый выше факт, либо искать его объяснения в чем-то выходящем за пределы данной системы знаков. Когда дело касается искусственных языков, то вопрос решается просто: такая система всегда опирается на язык повседневной жизни. И именно языковое мышление в своих целях и по своим законам определяет правила и законы искусственного языка, принципы построения системы знаков, оценивая, расшифровывая их специфические значения. В основе самого существования такой структуры лежит наша способность мыслить. И категория «значение» здесь имеет право на существование по той же причине. Ибо функция знака в искусственной знаковой системе становится значением лишь для того, кто способен понять его.

Современный эмпиризм, принявший форму «логического эмпиризма» и изучающий методологию и логические принципы построения научного знания («язык науки»), вынужден был заняться вопросом о том, какова установочная база самого языка науки. Один из ведущих современных философов этого направления,

Р. Карнап, в работе «Проверяемость и значение» (см. также «Эмпиризм, семантика и онтология»¹), говорит о том, что «первичным» языком, определяющим принципы построения языка науки, является повседневный, или вещный, язык, в котором формулируются предложения о вещах. О нем он пишет следующее: «Раз мы приняли вещный язык с его каркасом² для вещей, мы можем ставить внутренние вопросы и отвечать на них, например: «Есть ли на моем столе клочок белой бумаги?», «Действительно ли жил король Артур?», «Являются ли единороги и кентавры реальными или только воображаемыми существами?» и т. д. На эти вопросы нужно отвечать эмпирическими исследованиями. Результаты наблюдений оцениваются по определенным правилам как свидетельства, подтверждающие или не подтверждающие основания возможных ответов... Понятие реальности, встречающееся в этих внутренних вопросах, является эмпирическим, научным, неметафизическим понятием. Признать что-либо реальной вещью или событием — значит суметь включить эту вещь в систему вещей в определенном пространственно-временном положении среди других вещей, признанных реальными, в соответствии с правилами каркаса.

От этих вопросов мы должны отличать внешний вопрос о реальности самого мира вещей. В противоположность вопросам первого рода, этот вопрос поднимается не рядовым человеком и не учеными, а только философами. Реалисты дают на него утвердительный ответ, субъективные идеалисты — отрицательный, и спор этот безрезультатно идет уже века. Этот вопрос и нельзя разрешить, потому что он поставлен неправильно.

¹ См. Р. Карнап. Значение и необходимость. М., 1959.

² Система способов речи, подчиненная определенным правилам, — так Карнап определяет свой термин «языковый каркас».

но. Быть реальным в научном смысле — значит быть элементом системы; следовательно, это понятие не может осмысленно применяться к самой системе»¹. Следовательно, вещный язык — рядовой случай знаковой системы. Быть ученым (или просто здравомыслящим человеком, а не философом) — значит решать с помощью такого языка те или иные проблемы, не выходя за его пределы. Тогда он эффективно работает для большинства повседневных целей. И в принципе вещный язык не лучше и не хуже любой другой знаковой системы.

Почему же именно он является основой построения каркасов языка науки? Для Карнапа стало очевидным, что первоначальная концепция логического эмпиризма (неопозитивизма) о так называемых эмпирических данных, понимаемых как элементарное, субъективное состояние личности в процессе чувственного контакта с действительностью и якобы лежащих в основе всех построений науки, не дает ничего нового по сравнению с классическим эмпиризмом субъективного идеализма. Вся грандиозная надстройка научного знания, построенная на принципе логической сводимости предложений языка науки к эмпирически данному, чувственно воспринимаемому, лишилась какой-либо объективной ценности, так как знание не могло выйти за пределы субъективных переживаний, не могло быть соотнесено ни с чем, кроме наших собственных ощущений. Карнап увидел, что все противоречия старого эмпиризма передаются по наследству новому, а гносеологические выводы из новой теории ни на шаг не уходят от положений Беркли, Маха и других субъективных идеалистов прошлого. Для разрешения неразрешимого, для выхода из тупика солипсизма, Карнап и возводит вместо прогнившего фундамента индивидуальных чувственных

¹ Р. Карнап. Значение и необходимость, стр. 300—301.

ощущений, получаемых в опыте, так называемый вещный язык.

Но вещный язык постигает та же судьба, что и любую другую знаковую систему: встает вопрос о принципах выбора знаков и правил построения его каркаса. Язык вещей, то есть наши высказывания о том, что мы переживаем как факты непосредственного восприятия, может быть выбран и построен только тем или теми, кто может выбирать, сравнивать, мыслить, то есть уже обладает знаковой системой со своими значениями знаков, позволяющими производить выбор и оценку. Может быть, таким первичным языком является язык самих объективно существующих вещей? Но, с точки зрения Карнапа, мы здесь выходим за пределы принятой системы и начинаем говорить о чисто метафизических, ненаучных, философских материях. Остается «язык» наших ощущений и «переживание берклианства». Только ведь и другого выхода нет. Таким образом, противопоставление общественного индивидуальному, с одной стороны, превращает язык в безличное порождение, которым мы научаемся пользоваться как чем-то для себя внешним, вспомогательным, а с другой — сводит знание и способность понимать значения языка к чисто индивидуальному, «общему у нас с животными», чувственному опыту. Таков результат повторения ошибки Рассела. Нет, с Расселом нам не по пути.

А как же все-таки с нашим вопросом? Помните, почему мы мыслим не значениями знаков в данной системе, а как бы самими вещами, предметами, явлениями, освобожденными от их плоти и представленными лишь своей чистой сущностью?

Нам, кажется, следует снова обратиться к тому, как люди овладевают практическим назначением предметов и орудий труда. Пока мы подчеркивали только одну сторону: осваивая действие с предметом, его материальное устройство, личность тем самым осваивает и назна-

чение предмета, его цель и его сущность. Так? В принципе да. Но в практическом употреблении вещей движением органов чувств индивидуума осваиваются лишь внешние их качества. А общественно-практическое назначение вещи, в котором только и выражается ее сущность, осваивается в особом коллективном (хотя одновременно и индивидуальном) действии, объединяющем людей в общество. Под нажимом трудовой общественной ситуации (и самого устройства орудия и предмета действия) поведение каждого ее участника становится целенаправленным, и в стереотипности поведения добывающихся данной цели членов коллектива, в навыках их общественного труда закрепляется уже не внешность, а неразрывно с ней связанная сущность предмета, его объективное значение для практики.

Если при анализе вопроса об освоении людьми объективного практического назначения вещи мы будем придерживаться тех же принципов исследования, что и в приведенном выше рассуждении об овладении значением слова, то останется неразрешимым вопрос: а каким образом человек осваивает сущность вещи, если он в движениях органов чувств воспроизводит только ее внешний облик? Чувственно-практическая деятельность людей есть не только чувственная, но одновременно и практическая, общественная деятельность. И только в неразрывном единстве чувственного и практического, личного и общественного овладение назначением предмета становится личным психическим состоянием индивидуума, его личными навыками операций с данным предметом.

Вот теперь можно вернуться к языку. Лексическое значение слова всегда осваивается и используется личностью только в процессе освоения и использования его материальной, звуковой оболочки. Поэтому-то в системе языка значение слова неотделимо от его звучания, мотивировано им. Ведь использовать звучание слова —

значит с помощью данного слова, с помощью сочетания звуков преследовать совместно с другими людьми какую-то цель. Только в целенаправленном общественном действии использование звучания в качестве знака придавало ему определенное, связанное с данным действием и его целью значение. Поэтому и сейчас, когда мы овладеваем языком народа, то звуковая оболочка его слов, «заученная» вне связи с ее функцией, объединяющей людей на то или иное действие, ничего не значит для нас.

Все, что люди миллиарды раз проделывали с данной вещью, все, что она могла дать людям в их действиях, стало освоенной плотью и кровью слова — его звучанием, его способностью органически сочетаться с другими словами данного языка. Так в звучании опредмечивается общественная функция слова. И именно звучание теперь определяет его языковую функцию, то есть функцию управления отношениями между людьми и отношением людей к вещам.

Поэтому и появляется в языке звукосочетание, связанное со всем его строем так, чтобы в этой связи на первый план выступала целенаправленная связь между людьми, то, ради чего они используют предмет. И наоборот. Языковый каркас естественнейших правил взаимодействия слов, регулирующий и определяющий поведение и действия индивидуумов в предметном мире согласно объективной сущности самих предметов, наделяет каждое слово, каждое звукосочетание функцией знака, указывающего на необходимость или возможность того или иного действия с предметами. Звукосочетание становится предметом, объективное, общественное значение которого заключается в том, чтобы организовывать действия людей таким образом, который требуется сутью самих вещей.

Значит, языковое значение слова — это в конечном счете общественное назначение его звуковой оболочки,

ее общественная функция, то, ради чего слово произносится,— указание на цель, характер и необходимость определенного действия. В простейших и исторически предшествующих современным формам языка значение того или иного звукосочетания заключалось в направлении и регулировке практических действий непосредственно с объектами. Теперь же слово зовет нас не только к прямому использованию сущности вещей, но и к действиям, непосредственно с предметным миром не связанным. Так, оно зовет нас решить ту или иную задачу в уме, то есть действовать только с самими словами, рассматривать их как внешний факт, анализировать объективную логику их связи, короче, производить такие действия с материей слов, которые диктуются их значением. Слово здесь вызывает к жизни не поступок, не поведенческий акт организма, а... другое слово.

Поэтому, только взглянув мельком на предмет и «увидев» в нем знакомое слово, мы через его лексическое значение (а тем самым и через всю общественную систему языка) мгновенно восстанавливаем в памяти фактическое назначение предмета, его предметную сущность, то, на что он годен, что он собой представляет и т. п.

Мы относимся к миру со знаниями назначения, объективных функций его предметов потому, что каждый из нас свободно владеет языком общества и каждую секунду соотносит языковые, лексические значения слов с собственными действиями. Да и само лексическое значение иначе как призыв к целенаправленному действию не существует (будь то действие с вещами или со словами). Но не в формальной операции со звуко-сочетаниями языка, а в постоянном соотношении их с миром наших, и не только наших, чувств, представлений и действий раскрывается и существует их лексическая функция. Лишь в абстрактном анализе «обмена»

слов друг на друга лексическая функция выглядит чисто языковым порождением, существующим внутри и для языка. Но реальная жизнь языка — прежде всего в коллективной реальной жизни, в действиях, стремлениях, поступках человека. В действительности «стоимость» (значение) звуковой оболочки слова создается в конкретном общественном его использовании личностью, в конкретном «труде» (в кавычках и без оных) индивидов, необходимом для достижения определенной общественной цели.

Здесь ответ на вопрос о том, какой же язык определяет языковой каркас вещного языка. Это язык общественно необходимых действий, освоенных людьми в их совместном труде и включающих в себя разнообразные звукосочетания, зовущие к действию, указывающие на необходимость использования тех или иных навыков. Поэтому язык народа не просто знаковая система. В нее наряду со знаками-словами включается и само объективное назначение вещей, отраженное в коллективных практических действиях и представлениях о них. Конкретная, индивидуальная, общественная деятельность личности определяет «потребительную стоимость» слов, то есть их смысл, цель, назначение. «Потребительная стоимость» слова (то, ради чего оно произносится) реализуется в процессе речи (внутренней или внешней). Но значение слова вообще, его место в общественном языке, его «меновая стоимость», обнаруживается благодаря отношению к другому слову. Общественная и неповторимо индивидуальная жизнь человека включается в систему языка, а сам язык постоянно является необходимейшей частью бытия человека.

Почему мы понимаем значение и смысл слова? Ответить на этот вопрос, абстрагируясь от сугубо интимной, личной мотивированности чувственно-практического действия, невозможно. Но так же невозможно понять и личные, лежащие близко к сердцу мотивы це-

ленаправленных действий, поступков без ответа на вопрос, почему мы понимаем значение и смысл слова. Неужели мы столкнулись здесь с заколдованным, порочным кругом? Нет, только тот, кто мыслит сплошь противоположностями, не умея видеть их единства, не заметит за различиями индивидуального и общественного моментов в жизни языка их диалектического тождества.

Жить в обществе и быть свободным от общества нельзя уже потому, что буквально каждое движение человека связано с предметами, созданными обществом, с предметами, само устройство которых организует и направляет человеческие действия. И чуть ли не каждое движение человека коммуникативно, как бы рассчитано на согласованность с целенаправленным поведением других людей. Ведь с самого рождения жизненные стереотипы формируются у человека людьми, обществом. И формируются именно так, что потребности, желания, тяга к чему-то всегда опосредствуются соответствующими предметами и совместными, коллективными действиями. Даже удовлетворение естественных потребностей (например, потребности в пище) организуется как общественное действие, определенный ритуал которого включает в себя предметы, созданные обществом, и поэтому становится возможным лишь на основе общественного разделения труда в процессе производства продуктов питания и необходимых для питания предметов: тарелки, ложки, вилки, стулья, столы и т. п.

Уже с самого раннего детства людям приходится раскрывать назначение вещей и понимать диктат ситуации через действия других людей, точнее сказать, во взаимодействии с другими людьми, приводящем к определенной цели. Причем мы убеждаемся, что успех такого взаимодействия достигается с помощью определенных звукосочетаний.

Таким образом, именно общение, имеющее свой предметный «язык», опосредствует отношение человека к объектам его жизнедеятельности и оказывается тем основанием, развитие которого формирует (совершенствует) и способность целеполагания, и, что в принципе то же самое, способность к творческому видению в природе того, на что она сама не способна, но что не противоречит ее возможностям. Медленное и постепенное развитие форм общения и деятельности привело к разделению предметных средств общения и деятельности на относительно самостоятельные системы средств общения и базовую «систему» (арсенал) средств деятельности, направленной на природу. (Напомню, что при этом обе системы сохраняют свои коммуникативные функции. Маркс не раз подчеркивал, что способ, каким действуют люди,— это одновременно и способ, каким они взаимодействуют.)

Но в самом «начале» средства деятельности и общения, в которых предметно запечатлен способ взаимодействия людей, включали и орудия, и помогающие жесты, крики. Последние возникали путем «включения в дело» артикуляционных органов, развитых криками животных. Правда, для этого видоспецифическим звуковым «сигналам» пришлось потесниться (человек и сегодня может буквально реветь от боли, визжать от испуга и т. п., но даже эти атавистические способы звукового сигнализирования о душевном состоянии неузнаваемо изменились, на какой бы далекой периферии речевого способа общения они ни находились). Развивающиеся в совместной деятельности людей, звуковые «помощники» «языка реальной жизни» берут на себя собственно коммуникативные функции. И сейчас, когда они уже не просто помощники, составные элементы органической языковой системы, то есть когда язык превратился в особую, относительно самостоятельную систему средств общения, целостно сохраняющую в себе все историче-

ски возникавшие формы и способы деятельного общения людей, они и сейчас включены в единую связь предметных средств человеческой деятельности. И вне целостности последней, вне живого, чувственно-предметного общения индивидов язык не существует как язык. Если он и сохранил когда-то общезначимые средства фиксации своих «элементов», если, говоря проще, сохранились какие-то тексты, написанные на этом языке (даже расшифрованные, то есть переведенные в план живой речи современных людей), то все равно мы говорим о нем точно и определенно: это мертвый язык. Живет же язык только в том случае, когда все средства предметной деятельности людей, все исторически возникшие предметы культуры в нем и через него оказываются средствами живого общения людей друг с другом и внутреннего общения человека с самим собой.

Язык — орган человеческой жизнедеятельности. Я не оговорился. Именно жизнедеятельности, так как вне исторически сложившихся форм общения человек, во-первых, не живет физически (редкие исключения — дети, «воспитанные» животными, — только подтверждают правило), а во-вторых, целеполагающая функция языка (языковое мышление) служит для человека главным внутренним мотивом (импульсом) всех его действий. В языке, как и в любой части органической системы, эта система представлена, как говорят философы, нацело.

Ведь язык — это действительно орган или, что то же самое, часть органического целого: развивающегося во времени деятельного человеческого общения. Часть определяется этим целым, которое и порождает органы, «недостающие» для полного, богатого, конкретного исторического осуществления этого целого. Язык развивается вместе с развитием всего богатства человеческой деятельности и общения. Поэтому язык нельзя противопоставлять (соотносить и т. п.) как нечто самостоя-

тельное ни человеческой культуре вообще, ни какому-либо из ее «подразделов». Культура развивающегося человечества в особенной форме культуры того или иного народа находит себя целиком в языке данного народа, как в своем собственном живом зеркале. Только абстрагируясь от жизни языка, выделяя для профессионального анализа его предметную, сигнально-знаковую субстанцию, мы имеем дело с языком как отдельным предметом и при этом нередко пытаемся в нем, как таковом, найти ответ на вопрос: а почему слово что-то значит? Но оно ничего не значит вне «языка реальной жизни», вне развивающихся форм живого, деятельного человеческого общения.

Реальная жизнь языка — это и есть реальная жизнь личности в ее постоянном обращении к другим и к себе самой. Иначе язык не живет, он мертв, иначе он только материал, и его различные состояния — магнитофонная запись, которую никто не слышит.

4. Язык и сознание

Так было в истории вида. А в истории индивида? Попробуем набросать хотя бы самый краткий очерк этой второй истории. Ведь, наверное, не стоит специально доказывать, что анализ формирования человека в онтогенезе (как, разумеется, и в филогенезе) может продемонстрировать конструктивность обосновываемой на этих страницах концепции. Тем более, что подобный анализ поможет конкретизировать действие достаточно общих филогенетических механизмов формирования человеческого «Я» применительно к отдельному человеческому индивиду.

Тайна рождения человека, воспроизведение нового организма по образу и подобию родителей требует специального исследования. И оно далеко выходит за рам-

ки нашей задачи. Родившееся тело, появившийся на свет организм будет жить, будет действовать в определенных общественных условиях, и для наших целей этого вполне достаточно.

Родившийся человек не сразу сталкивается с миром как с чем-то внешним. Вначале и тепло материнской ласки, и мирное покачивание колыбели, и сладость молока составляют его внутреннюю жизнедеятельность. И отношение новорожденного к миру пока еще не выступает для него как отношение.

Но растущий не по дням, а по часам живой «комочек» все более сложными движениями своих органов отвечает на внешние раздражители. Его движения как бы идут навстречу потокам света, колебаниям воздуха, прикосновениям человеческих рук. Благодаря определенной наследственной организации он способен «принимать» или «отвергать» внешние воздействия. И с самого начала в сложную сеть его инстинктивных отношений с миром вплетается нежное участие матери: освоение ребенком окружающего мира регулируется взрослыми в соответствии с их представлениями о том, что необходимо маленькому существу.

К тому же жизнедеятельность организма включается в готовую, исторически сформировавшуюся структуру человеческих отношений. Внешний мир, находимый движениями организма, сформирован задолго до его рождения. И перед ребенком он предстает как такой мир, где каждое действие объединяет людей, где каждый предмет имеет свое назначение, где достижение самых элементарных, самых естественных целей может осуществиться лишь с помощью специально приспособленных предметов.

И сама индивидуальная потребность, являясь первичным стимулом того или иного действия, воспитывается, детерминируется общественными средствами ее удовлетворения. Общественное и индивидуальное бук-

важно отождествляются в жизнедеятельности человека. Самая естественная, биологическая потребность (сон, питание и т. п.) всегда выступает как потребность в предметах общественной жизни. Подушка под головой, одеяло, бутылочка с соской, одежда — все предметы осваиваются в движениях организма как необходимые факторы его жизнедеятельности. Каждый из них устроен в соответствии со своим общественным назначением, и, к чему бы ни потянулась рука младенца, чтобы ни увидели его глаза, все регулирует, направляет его жизнедеятельность в соответствии с выработанными обществом правилами жизни и взаимного общения людей.

Так включается ребенок в «язык реальной жизни», где люди, общаясь друг с другом, постоянно используют предметы как «знаки» своих потребностей, способностей, воли и т. д., где поэтому предметы регулируют взаимоотношения между людьми, информируют их о своем назначении. А мы уже знаем, что освоение общественных предметов в процессе их целенаправленного использования есть овладение их предметной сущностью. Нет, не поймите нас превратно: ребенок не познает сущности вещей. Он просто использует ее в своем опыте, осваивая практическое назначение предметов. И здесь решающую роль играют взаимоотношения взрослых друг с другом и их отношение к ребенку. Только при целенаправленном, сознательном руководстве действиями ребенка вещи приобретают для него определенный смысл. И не только вещи. Что-то значат для него прежде всего сами люди, их действия, отношения.

Освоение цели, назначения вещей возможно только как момент взаимосвязи с другими людьми, как момент общественных отношений. Навыки целенаправленного действия с предметом вырабатываются лишь как практическое осуществление связи со взрослыми. Только тогда, когда действие с предметом осуществляется для

других и связывает ребенка с ними, когда оно подхватывается, продолжается, одобряется взрослыми, — только тогда действие становится собственным, личным, освоенным.

Навыки действия с предметами, навыки взаимоотношений со взрослыми, образы вещей, личные впечатления сохраняются, нанизываются, объединяются и как бы постоянно присутствуют, готовые повториться по первому требованию ситуации. Память, объединяющая в единый внутренний мир весь прошлый опыт, постоянно реагирует на новые впечатления. Вместе с ощущающими движениями органов чувств на находящиеся вне нас предметы реагирует и прошлый опыт. Так и получается, что не возбуждение или торможение нейронов в коре головного мозга, а навыки активного восприятия вещей, навыки действия с их помощью оценивают каждое новое впечатление. Незримо присутствующие в процессе восприятия, автоматизированные навыки действия с предметами накладываются на необычную форму нового предмета, как бы проверяя возможность того или иного действия с ним. Тем самым нащупывается и его предметное, практическое назначение. И точно так же как любое стремление (потребность) у социального существа есть потребность в предметах, созданных обществом, так и мотивированное социальной потребностью индивидуальное действие в принципе всегда как бы рассчитано на поддержку и одобрение других людей.

В детстве это проявляется в самой непосредственной и явной форме. Криком своим (действие) ребенок требует, чтобы взрослые его накормили, перепеленали и т. п. Каждым движением он тянется к людям, каждое движение адресовано им. Вся жизнедеятельность организма строится как осуществляемая совместно с другими людьми деятельность, как общественная взаимозависимость. И при любых внутренних, личных стимулах

к действию само действие всегда что-то объективно значит и для других людей.

При этом с первых же шагов ребенка вместе с движениями, в которых осваивается предметный мир, необходимо формируются и движения органов речи, обеспечивающих специфическую координацию действий между людьми. Понятно, что функции речевых органов формируются не биологическими закономерностями самими по себе. Активное и целенаправленное включение ребенка в человеческие общественные взаимоотношения, регулируемые речью, — вот что побуждает организм осваивать в движениях органов речи фонетический строй языка, что, кстати сказать, совсем не простое дело.

«Вещная», звуковая оболочка слов — объект весьма сложный, и много труда затрачивает ребенок для того, чтобы выговорить слово. Прямо-таки с боя берет он препятствие за препятствием на этом пути. Забавная до умиления речь двухлетнего ребенка — этап в единоборстве его с языком взрослых. Посмотрите, как малыши с трудом, пыхтя, то и дело спотыкаясь, осваивает лестницу: неуклюже топчась на месте, стараясь чуть ли не обе ноги сразу поставить на следующую ступеньку, медленно и не очень верно поднимается он сам. Но, может быть, еще тяжелее ему справиться со словом «лестница». «Есенька», «лесинька», лесенка... Хорошо еще, что в этом слове нет коварной для малышей буквы «р»!

Напряженно овладевает звучанием слова ребенок не из любви к искусству. Та же объективная необходимость, которая заставляет его подниматься по лестнице, в единоборстве с ней овладевая ее вещественным устройством и опредмеченным в нем общественным значением, требует и постоянного общения с другими людьми, заставляет ребенка выговаривать звукосочетания с определенной целью, которая тем самым как бы опредмечивается для него в самом звукосочетании.

Нет, звук не заместитель представления. Он сам несет в себе значение. Само звучание заставляет взрослых действовать так, как ожидает ребенок. Именно оно есть та общественная «вещь», овладев которой ребенок достигает личной цели. Личная заинтересованность, внутренний порыв заставляют его воспроизвести нужное в данном случае звуко сочетание. Он с той же необходимостью прибегает к нему, с какой берется за ложку при еде. Ложка сама означает то, с помощью чего едят. Звуко сочетание «дай» само означает то, с помощью чего получают требуемое.

Когда назначение предмета с помощью взрослых и их слов освоено собственными действиями, звуко сочетание, из которых складывались эти слова, становятся более важной и более значимой реальностью, чем сам предмет. Значение предмета живет гораздо активнее в речах взрослых, в их требованиях, указаниях и т. п., чем в самих тяжелых, неповоротливых предметах. Да и реальный стул, кажется, только потому «то, на чем сидят», что так называют его взрослые. Сама звуковая оболочка слова уже несет определенный смысл, указывающий на практическое назначение предмета.

В детстве (да и не только в детстве) все мы неосознанно встаем на платоновские позиции. То, к чему зовет нас слово, то, что оно значит для нас в реальных, конкретных взаимоотношениях с другими людьми, в первую очередь регулирует наше поведение, определяет наше отношение к миру. Так как мы уже знаем, что значение слова есть опосредствованное всей структурой языка практическое значение вещей, явлений, процессов объективного мира, то «платонизм» (видимый отрыв идеи, сущности вещей от самих вещей и отношение к слову и его значению как к реальности) не страшен нам. Нам ведь понятно, почему реальная значимость слова начинает забегать вперед личного чувственного освоения обозначаемой этим словом вещи.

Живая, постоянно действующая система различных звуко сочетаний включает ребенка в себя. И каждое звучание не просто повторяется, а строго закономерно появляется как раз тогда, когда его ждешь по смыслу ситуации. И всегда в строгом порядке, с необходимостью переплетаясь с другими звучаниями, и каждое из них и все они вместе — необходимые компоненты действия.

Звучание слов, закономерно связанное с характерными действиями, начинает постепенно осваиваться ребенком и как нечто имеющее самостоятельное значение. Здесь дело в том, что повторяющиеся звуко сочетания хотя и не могут быть соотнесены с тем или иным конкретным предметом, но именно они уже направляют действия с вещами, а главное — действия с другими звуко сочетаниями, воспроизводя практические отношения людей и предметов. Логика языкового каркаса, структура языка требуют определенных звуко сочетаний тогда, когда необходимо ориентироваться в предметной ситуации или когда ее заменяет ситуация языковая. Но во всех случаях использование логики языка, использование неразрывной связи звуковой оболочки слов и их лексических значений переживается индивидуумом и осуществляется для определенных целей.

И в действии личностей, в их чувственно-практическом отношении к миру вещей и вещных значений и в отношении друг к другу, относительно самостоятельная система языка постоянно корректируется практикой, соотносится с «языком реальной жизни». Оторвать язык, слово от действия, от чувственно-практического отношения личности к действительности — значит рассматривать его как замкнутую и абсолютно самостоятельную систему, в которой знаки обладают лишь тем значением, которое определяется формальными правилами их сочетаний. Но в том-то и дело, что индивид всегда использует знаки в реальной, предметной ситуации, ор-

ганизуя совместное действие, помогающее достичь общую цель. В постоянном взаимопроникновении слова и дела, в постоянной их взаимообусловленности выверяется совпадение их значений для жизнедеятельности общества.

Теперь внешние предметы и переживания состояния организма с помощью значений используемых слов становятся определенным образом понятыми, осознанными. Теперь, когда глазами личности на ее собственные переживания и на объективный мир смотрит опыт поколений, смотрит все общество, личность приобретает способность соотнести свои переживания с тем значением, которое несут с собой слова народного языка, воспроизводящие основное, существенное и необходимое для воспринимаемых объектов.

Комочек живой материи, осваивая в своих движениях внешний мир, опираясь на общественное значение вещей, увидел мир вне себя. Поэтому и к самому себе он стал относиться как к «Я», как к субъекту восприятия. И, используя объективные значения вещей, то необходимое и существенное, что было на практике раскрыто людьми, что затем стало самостоятельным смыслом слов, соотнося значения слов со значением своих и коллективных действий, человек стал видеть в вещах их сущность, стал понимать и свое отношение к ним. Всеобщее (общественное) значение объектов, с которыми действует теперь человек, постоянно раскрываемое в живом его общении с другими людьми, непосредственно представлено (опредмечено) в средствах общения, и язык — самое первое среди них, самое свободное средство, адекватное «чистой всеобщности» нашего «Нечто». И именно язык постоянно участвует в превращении восприятия и осознания внешнего объекта в самоощущение и в самоосознание.

При характеристике состояния самоощущения мы сталкиваемся с объективным противоречием. Внешний

предмет является нам во внутреннем движении органов чувств, а переживание самого движения, самой жизнедеятельности как таковой, в отличие от предмета, есть ощущение организмом самого себя. Получается, что одно и то же состояние организма есть и фиксация внешнего по отношению к нему объекта, и самооценка данного состояния.

Как же это происходит? Рассмотрим любое восприятие. Кажется, что здесь мы имеем дело с одним нерасчлененным движением, например движением руки по поверхности предмета. Но так только кажется. Для того чтобы ощущать предмет, рука не только выполняет «приказы», поступающие извне, от самого предмета. Организм, и прежде всего центральная нервная система, также руководит движением. В процессе ощупывания предмета физиологически закрепленные навыки прошлого опыта осуществляют обратную связь с тактильными рецепторами руки. Передавая сигналы движущим мышцам, мозг как бы координирует каждое новое движение. Без такой координирующей подсказки рука беспомощно повиснет, остановится после первого прикосновения к предмету.

А что заставляет мозг координировать каждое новое движение? — Всеобщее, общественное значение, присущее словам и определенное в их вполне материальной организации. Рука коснулась предмета. И сразу же все действия, на которые она способна, которые она выполняла до этого, закрепленные в ее физиологическом устройстве и сформировавшиеся в прошлом опыте, направляют ее дальнейшие движения по поверхности предмета. Одновременно движением руки управляет и сам предмет. Выделение информативных точек (особенностей ощущаемого предмета) оценивается всеми прошлыми навыками: «холодное», «гладкое»... Рука скользит по предмету, восстанавливая его облик. И предмет ощущается как нечто находящееся под

рукой и от руки не зависящее. Но ощущает именно рука. Постоянное соотнесение данного движения с прошлыми навыками как бы «представляет» движение этим навыкам, делает его предметом оценки, проверки, координации. И так же как значение предмета выделяет его в то, что под рукой, так и собственно движение руки по предмету ощущается как нечто отличное от предмета, как мое движение, как ощущаемая жизнедеятельность. Подобное раздвоение единого процесса восприятия постоянно осуществляется в процессе сложной жизнедеятельности организма.

В последнем «сновидении» Куршской косы автор спорил с предполагаемым учеником Бертрана Рассела. Спор этот опирался на аргументацию английского философа, практически знакомую каждому, кто читал его «Историю западной философии». Еще одно возражение, с которым Рассел мог бы выступить против развиваемых здесь положений, можно позаимствовать из его книги о человеческом познании. Об этом возражении я пока не упоминал. И вполне сознательно.

Теперь наступило время вернуться к спору и завершить его. Пусть снова привидится мне сердитый противник, решившийся нанести самый болезненный удар по «утилитаристской философии кавалерийского офицера». (Кстати, весьма любопытное обстоятельство. Альфред Уайтхед в 1911 году, в пору совместной работы с Бертраном Расселом над фундаментальными проблемами математической логики, писал: «Это глубоко ошибочный трюизм, повторяемый всеми учебниками и некоторыми известными людьми, которые произносят речи, что необходимо развивать привычку думать над тем, что мы собираемся делать; как раз наоборот. Цивилизация продвигается вперед, увеличивая число важных операций, которые мы можем совершить, не размышляя о них. Размышления подобны кавалерийским атакам в сражении — они строго ограничены в числе,

требуют свежих коней и должны производиться лишь в решающие моменты»¹. Друг и соавтор Рассела сравнивает именно размышление (надо думать — спокойное и тщательное) с кавалерийской атакой, справедливо считая, что целый ряд важных операций (или импульсивных действий, позволяющих избегать препятствий, *impediment*, как сказал бы Рассел) мы совершаем с помощью четко отработанных навыков и формализованных приемов.)

Итак, я возвращаюсь в старый сон... Мне снится аудитория, доска на стене, стол, полки с книгами и наш старый знакомый — Ученик, почему-то с мелом в руке...

Ученик. Однако в Вашем объяснении механизма сновидения нет ответа на фундаментальный вопрос, который следовало бы поставить: что задает программу коре головного мозга, посылающей к органам чувств импульсы, приводящие их в движение?

Автор. Нет ответа — говорите Вы? В этом я не очень уверен. Мне кажется, что есть, но раз Вы его не заметили — *mea culpa*, моя вина: следовательно, «выписан» был он нечетко, потонул, возможно, в бесконечных разговорах, отступлениях, сравнениях, к которым так часто я прибегал, тщетно стремясь этим достичь «доступности изложения». Грешен и в этом, увы. Но в одном-то я убежден совершенно: тот самый вопрос, о котором Вы говорите, что его следовало бы поставить, поставлен. И поставлен со всей определенностью и четкостью.

Ученик. Но вопрос остался без ответа. А без ответа на этот действительно фундаментальный вопрос все Ваши рассуждения — звонкие восклицания с вопросительным знаком.

Автор. Простите, но уже Спиноза показал, что

¹ Цит. по статье Мориса Клайна «Логика против педагогики» в сб. «Математика. Сборник научно-методических статей». М., 1973, стр. 55.

мышление как атрибут субстанции есть воспроизведение в пространственном движении одного из ее «модулов» (человека) реальных форм всех остальных ее модулов. Иначе говоря, все, что существует для человека как внешний мир, найденный, «нащупанный», повторенный, воспроизведенный в собственном движении человеческой жизнедеятельности, относится к каждому новому образу как к проблеме. Мозг только центр управления движением человеческой жизнедеятельности, но это движение следует логике самого мира. И трудные «вопросы», самой этой «логикой» автоматически не решаемые, но возникающие в ней как столкновение и несогласованность внешних для человека образов, их объективных значений, создают свой внутренний, смысловой конфликт, разрешить который можно только творческим изменением самих образов. Не действующие в мозгу как пространственным теле законы биохимии, электричества, возбуждения и торможения, хранения и «выдачи» импульса в нейроне и т. д. ответственны за ход решения арифметической задачи¹, бытовой проблемной ситуации или философской проблемы. Образ и значение реального, объективного, вне мозга совершающегося события и его объективное противоречие другим, столь же реальным фактам бытия заставляют того, кто называет себя «Я», изменять их, нащупывая в возникающем их движении тот новый объективный образ, в котором они согласуются друг с другом.

Поэтому-то мы и говорим, что человеческая жизнедеятельность есть рефлексия природы, ее самопознание, самооценка и саморазвитие. Вот ведь в чем дело!

Мозг посылает повелительные импульсы органам чувств... Кто задает ему программу? — спрашиваете

¹ Хотя раз найденный алгоритм ее решения может быть «заложен» в устройство ЭВМ или мозга, что позволит им (помните образное сравнение А. Уайтхеда?) все задачи этого типа решать, не размышляя, то есть без участия мышления.

Вы. Верный, трижды верный вопрос! Верный потому, что без ответа на него все рассуждение о человеческом «Я» неизбежно и нечестно подменяется описанием «нейрофизиологических механизмов, перерабатывающих информацию», неизвестно кому предназначенную.

(Тут, кажется мне, в спор вступает кто-то третий, видимо внимательно нас слушавший, но, как это часто бывает в сновидении, возникший рядом с нами неожиданно, не вызвав у спорящих удивления. Он был, слушал. Все идет как надо. Этот Третий начинает говорить, вытесняя незаметно Ученика, замещая его.)

Третий (обращаясь к Автору). Вы говорите увлеченно и, возможно, поэтому слишком быстро и смело. Я не уверен, что понял Вас правильно. Итак, с одной стороны, я понял Вас так, что загадки природы («трудные вопросы» ее) решаются как бы сами собой, подчиняясь лишь своей внутренней логике. И решаются они тем свободнее, чем более воплотившие их (загадки) образы явлений природы, существующие в нас в виде способов движения органов нашей жизнедеятельности, свободны от своей предметной, материальной связи с реальными, вне нас протекающими процессами. Мозг же в решении конфликтов, присущих самим этим образам (или, что, по-Вашему, почти то же самое, самими объектам), выполняет функцию, так сказать, чисто «моторную», может быть диспетчерскую, но к содержанию конфликта и к поискам путей его разрешения он отношения не имеет. Более того, получается так, что все нейрофизиологические состояния и действия вынуждены протекать, так или иначе подчиняясь саморазвивающейся логике объективного смысла воспринятых и осмысленных образов. Командует мозгом психика (если под ней понимать, как Вы это делаете, целостную организмическую систему движения образов внешнего мира и их объективных значений, найденных движением организма и зафиксированных им вне себя). Она ответст-

венна за то, что происходит в нейродинамических системах мозга. Это все «во-первых». Есть у меня и «во-вторых», но мне хотелось бы узнать, правильно ли Вас понял я.

Автор. Что ж! В целом верно. Но вот что удивительно: своим вопросом Вы резко обнажаете неясное, не договоренное мной. Я отвечал, спешил, хотел убедить Вас. И вел при этом как бы одну прямую линию проблемы: внешний предмет — человек, находящий вне себя эти предметы, воспроизводящий в движении своих органов их реальный образ,— противоречие между «образами» (их «несогласованность» друг с другом) и, наконец, поиски человеком таких изменений образов, которые привели бы к их «согласованию». Да, в этом заведомо одностороннем подходе я выпячивал на первый план зависимость стимула к поиску и самого направления этого поиска не от механизмов мозга, а от содержания объективного противоречия между «образами» (предметами). И я не знаю еще, приняли Вы этот план проблемы или нет, а Вы вдруг показываете мне совершенно иную ее сторону, без учета которой все мое рассуждение мне самому начинает казаться более чем странным. То, что Вы сказали, я как-то не принимал в расчет. Важно было свою «линию» вывести. Но ведь Вы мне снитесь. Кто же тогда спорит со мной?

Третий. Я спорю, конечно. И именно я в принципе не согласен с Вами. Ведь у Вас получается, будто природа сама решает свои «проблемы», а человек — что-то вроде зеркала, на котором ей удобно их отразить, столкнув для наглядности свои же тенденции, свои явления, так сказать, в чистом виде. Человек — что-то вроде вот этой доски, а мы с Вами — противоположные тенденции природных процессов и мелом пишем на ней разные мнения, чтобы затем самим же и прийти к соглашению. Доска же (человек, его сознание), естественно, не принимает участия в нашем спо-

ре, в споре Природы с самой собою. Так вот, торжественно Вам заявляю, что я — против. И это — мое «вторых». Я человек, я умею мыслить сам и не позволю Вам превращать себя в равнодушную доску или зеркало, пассивно отражающие происходящие вне меня конфликты, к тому же сами себя разрешающие безо всякого участия с моей стороны. Мой мозг решает эти конфликты, поэтому он мозг человека, творчески мыслящий мозг.

Автор. Воля Ваша, но все-таки получается какая-то чертовщина. Прямо как у Достоевского. Мне остается признать в Вас черта и вести беседу далее, так сказать, а la Иван Карамазов.

Третий. При чем тут Карамазов, черт? И Достоевский тут вовсе ни при чем, не отклоняйтесь от темы, пожалуйста. Так кто же человек — *tabula rasa*, чистая доска, экран для проекции, зеркало или все-таки творец, демиург, гений?!

Автор. Хорошо, оставим Достоевского в покое. А впрочем... Подождите-ка! Достоевский-то как раз и есть творец, демиург, гений. Достоевский — человек, а не зеркало природных конфликтов. Вы ведь не о том... Почему это у Вас если не вещество (структура, функции) мозга, то и нечему или некому в человеке гением быть? Природа этот гений, но гений она только в человеке. Вы ведь удивительно точно, точнее, чем я сам чуть ранее, воспроизвели мою мысль о противоречии в самом объекте как причине и стимуле мышления субъекта, о противоречии, объективное содержание которого задает и направление мыслительного поиска его разрешения. Ну да! Мозг сам по себе только в том случае ответствен за то, как решается эта проблема, когда проблема... решена, когда творческая активность мышления не требуется, когда нет нужды, как говорил А. Уайтхед, в кавалерийских атаках сообразительности, а достаточно шаблонного, механически действующего

щего навыка. Если мозг «не в порядке», то шаблон не сработает, результаты его (мозга) неверного «просчета» вариантов войдут в противоречие и с условиями задачи, и с теми шаблонными результатами, которые следовало бы получить. Но и мозгу приходится поработать по-новому, когда объективное противоречие, воссоздаваемое в движении мысли, требует творческих, не шаблонных решений. Но это «нарушение порядка» работы мозга вызывается необходимостью поиска нового в объектах нашей жизнедеятельности. Но «порядок» может быть нарушен и иначе. Так школьник, тщательно готовивший все уроки, перегрузив кладовые памяти своего мозга пассивно заученным материалом, стоит утром у доски и не может вспомнить, хоть убей, что там дальше у Лермонтова после слов «Гарун бежал быстрее лани...». В голову лезут почему-то условия задачи по геометрии. Только мозг ли виноват и в этом случае? Или все-таки...

Третий. Какой Гарун? Какой еще школьник?! Опять Вас куда-то в сторону потянуло! Скажите же, наконец, кто соображает, кто мыслит творчески: сама Природа в нас или мы в Природе?

Автор. Мы, конечно, мы, не волнуйтесь же так! Давайте рассуждать спокойно. Вот школьника-то и возьмем для примера. Пусть он... ну, скажем, пишет сочинение. На доске написаны темы... Он выбрал одну из них: «Горький — буреvestник революции». Задумался, вспоминает события жизни Горького, строки его «Буреvestника», героев романа «Мать»... Содержание темы — реальная наша история, то, что действительно было, задолго до рождения нашего героя, что когда-то ворвалось в сознание писателя и заново ожило в образах его поэзии. Что же будет руководить школьником, что будет водить его руку? Повелительные импульсы мышцам, идущие из коры? Да, мышцами руки руководят импульсы. Посмотрите-ка, вот рука школьника на-

писала: «1905 год...» Мышцы руки, мышцы пальцев двигали перо по бумаге. Но почему на бумаге появились именно эти цифры?

Третий. Я понимаю Вас. Конечно, можно было бы сказать, что в нейронах хранится информация о фактах истории, о произведениях Горького. И, «включенная» внешним «раздражителем» — на доске написанной темой, — именно «информация», кодируясь в повелительных, эффекторных импульсах, действует на мышцы руки, воспроизводящие ее (но уже в раскодированном виде, в виде цифр и слов) на чистом листе бумаги. Но я так не скажу. Мне ясна вся наивность подобного терминологического пасьянса. Вопрос наш с Вами не о машине, способной в заранее заданной форме выдавать хранящуюся в ней информацию. Мы-то о гении говорили... Мне ведь понятно, что размышление — это творчество, новое видение того, что было. Но разве мозг не так устроен, чтобы то, что было, комбинировать по-новому?

Автор. А зачем?

Третий. Что «зачем»?

Автор. Зачем комбинировать по-новому? Должна же быть какая-то причина, стимул какой-то, заставляющие перетряхивать «хранимую информацию»!

Тут возможны только два ответа. Либо этот стимул — свойство самого мозга (ну, просто он так устроен, что не может спокойно хранить, выдавая по первому требованию то, что когда-то получил в закодированном виде от органов чувств. Обязательно перекомбинирует хранимое, такой уж у него... «инстинкт творчества»). Либо стимул для осуществления всех операций «перетряхивания» в самом содержании «информации».

Третий. Тут нет вопроса. Конечно же в содержании. Ваш школьник, правда, может оказаться хорошо отлаженной машиной по «выдаче» ожидаемых учите-

лем формальных преобразований заданного (введенного в нее) материала. И тому-то, может быть, он выбрал потому, что точно знает, какие здесь ожидаются слова и в каком порядке. Может быть, и цитаты заготовлены, и затасканный пафос превосходных степеней отрепетирован, и типичные орфографические ошибки в необходимых для этой темы словах известны. Но Вы правы: возьмем для примера школьника... Ну, не такого. Особенного, интересного человека. Вот сказали же Вы, что он написал: «1905 год...» Начало для школьного сочинения не совсем обычное. Вот и хорошо. Значит, он чувствует, что так начать можно, можно даже отточием подчеркнуть: «вот какой это был год, сам порядковый номер его — его имя. И оно красноречивее всех тех определений, которые Вы, может быть, и ждали от меня». Что ж! Такого парня можно взять нам для примера. Не возражаю.

Автор. Вообще-то говоря, такое начало — тоже штамп. Но не будем слишком взыскательны.

Третий. Согласен. Не будем. Итак, рукой школьника движет что-то содержащееся в самой проблеме, в самой теме его сочинения. А Вы сказали, что только два ответа есть на мой вопрос: 1) мозг так устроен, что «выдает» информацию, творчески переработанную, и 2) объективное противоречие внешних, «нащупанных» движением организма объектов и есть «стимул» творчества. Первый и я отвергаю с негодованием, ибо не хочу быть машиной, пусть даже по-своему перекраивающей идущую извне информацию, не хочу быть рабом собственного «устройства». Я хочу, чтобы мое «устройство» позволяло мне быть свободным в таком мысленном разрешении внешних обстоятельств, которое может быть воплощено в жизнь, и изменить эти обстоятельства в соответствии с их собственной природой. А для этого — Вы здесь правы — необходимо, чтобы стимул, определяющий направление и содержание моих поис-

ков, был в самих объектах. Но только и этот второй (из двух, только двух!) Ваших вариантов не спасает нашего паренька, пишущего сочинение, от чисто пассивной функции регистратора внешних противоречий. Вдумайтесь-ка! Революция в России, классовый антагонизм достиг предела в своем напряжении. Разброд и шатания в стане либеральной интеллигенции... Горький, смело поднимающий знамя борьбы. Можно начать рассказ об этом и многозначительно: «Шел 1905 год...» Можно и как-то иначе. Но если в сознании нашего сочинителя воспроизводятся объективные проблемы темы и именно они — стимул его творчества, то ведь не они же сами себя решают. Решает-то их все-таки он. Но тогда «он» — это тот третий вариант, который Вы исключили, сказав, что их только два. А тем самым Вы глубоко «спрятали» главное в обсуждаемом вопросе. Как раз то, о чем Вас только что спрашивали: «Кто задает программу коре головного мозга?»

Напрашивается ответ: он, думающий субъект. Но тогда мы снова у порога проблемы. Ваш же ответ: противоречия в самих объектах — только видимость ответа. Пусть мозг получил противоречивую информацию извне, но импульсы-то, которые он посылает по эффекторным каналам, это импульсы, *разрешающие* противоречие. То есть в его «приказе» есть то, чего не было в самой информации, будь она хоть трижды противоречивой. Так вот по-Вашему же получается: сам по себе мозг не разрешает противоречия, способ разрешения подсказан объектами, самим их «смысловым конфликтом». Но тогда наш школьник, творчески пишущий сочинение, на самом деле пишет его по шпаргалке, ловко подобранный самой проблемой. Проблема решает сама себя, школьнику же остается это заметить и... записать. И только от личного опыта, от неповторимых ассоциаций, всплывающих именно в его индивидуальном сознании, зависит личностная окраска его «творения».

Творец, гений не состоялся. Человек и здесь какой-то зеркальный рефlector, концентрирующий в себе образы внешнего мира и комбинирующий их по-новому, но так, как они заставляют себя комбинировать. Вот Вам и «природа в нас»! Эх вы, горе-теоретик!

Как-то неудобно спать, когда тебя так отчитывают. Тем более что и сам понимаешь всю справедливость негодования приснившегося собеседника. Видимо, от этой неудобности я просыпаюсь.

Дьявольщина какая-то! Надо же присниться такому! Как это он меня, а? Да как он смеет! Тоже мне критик! Кто он такой, в самом деле!

Постойте-ка! А ведь и правда: кто же он? Его, как и моего печального друга из сна-новеллы, нет и никогда не было на свете. Но если друг мой был как-то необъяснимо родным и дорогим мне человеком, то этот недруг, спорщик этот... он-то зачем приснился? Странные какие-то вопросы лезут в голову со сна. Зачем приснился? Разве знаем мы, зачем нам снится то или иное?

Но вот то, что говорил он, вполне резонно. Он возражал мне, и я не смог ему ответить. В целом, это надо признать, его слова звучали весьма убедительно. Тьфу ты, пропасть! Его слова... Сам я ни во сне, ни наяву до этих слов не додумался, точки зрения, которую я развивал во сне, никому еще не успел сообщить и — резонно — ни от кого никаких возражений поэтому не слышал. Получается, что кто-то сидит во мне, подслушивает мои мысли и их критикует. Я искал ответа на вопрос, что такое я, а тут оказался еще какой-то «он», какой-то Третий. (Кстати, почему Третий? Ах, да, вторым был во сне Ученик. Нет, не школьник, тот так, для примера. Ученик Рассела. Но с тем-то все просто: он приснился мне, заменив собой вполне реального моего критика, своего учителя, и слова Ученика я мог читать и наяву, в книгах, существующих вне и независимо от

меня. Их-то я не придумал. Да, вторым было реальное возражение вполне реального человека.)

Итак, получилось, что обсуждаемая проблема («кто задает программу коре?») объективно содержит в себе *противоречие*. Одну сторону его «рек» я, заявив еще в первом издании этой книжки, что программу задает находимый человеком вовне и воспроизводимый в движениях его жизнедеятельности объективный мир. «Речение», противоположное, как мне казалось, заключалось в самой постановке психофизической проблемы как проблемы природы сознания¹. Ведь по самой логике этой проблемы психическое производится либо движением, происходящим в мозгу, либо вообще не производится, существуя от века как особая духовная субстанция. Я показывал тогда, что такая альтернатива возникает лишь в том случае, когда в поле зрения теоретика находятся тела, взаимодействующие друг с другом в пространстве. Есть тело мозга, есть другие тела. Тела взаимодействуют. Мышления нет в других телах. Следовательно, оно возникает в теле мозга под влиянием действия на него других тел.

Такое «речение» (вторую сторону противоречия, ле-

¹ Еще раз специально подчеркиваю: к психофизической проблеме не имеют отношения естественнонаучные вопросы о деятельности мозга, в которой «сходятся» все способы и формы жизнедеятельности организма, вопросы о механизмах работы мозга, обеспечивающих те или иные акты жизнедеятельности (представлены ли они психическим переживанием, образом, мыслью и т. п. или нет). Но эти же вопросы становятся частью психофизической проблемы, как только в их решении исследователь начинает искать природу, генезис и сущность мышления (сознания).

Бытие и мышление — в этом основной вопрос философии. Когда он суживается до проблемы «мозг и мышление» (а это происходит лишь в том случае, когда бытие развернуто не через историю человеческой деятельности, а в зеркале пространственного тела мозга), тогда и возникает психофизическая проблема.

жащего в основе обсуждавшейся проблемы) я отвергал, указывая на исторические причины, приведшие к появлению метода теоретизирования, сводящего мир объектов к пространственному взаимодействию тел. Сам же пытался с помощью философской аргументации развить противоположное «речие», «речение», раскрывающее процесс возникновения, развития и функционирования человеческого мышления (превращающего отношение человека к миру в сознательное отношение) именно как процесс, протекающий в реальном историческом времени и за счет реальных исторически развивающихся средств человеческого общения и деятельности. Вот так и воспроизводилось мной не во сне, а наяву одно из противоречий проблемы человеческого «Я». И опять-таки наяву реально живший на Земле человек нашел в моем «речении» внутренне ему (это-му «речению») присущее противоречие. Заметил и задал вопрос: «А все-таки кто же задает программу коре?» В этом умном и тонком вопросе была «подковырка», вначале мной не замеченная.

И вот во сне пригрезившийся мне ученик Рассела дословно воспроизвел его вопрос, я отвечал ему, отвечал так же, как и думал до этого наяву. И, отвечая, я не осознавал, что мы с ним олицетворяем две стороны новой проблемы. Мне казалось, что я прав на «все сто», как сказал однажды поэт Иван Бездомный, любивший выражаться вычурно и фигурально. Нет, стало быть, и нужды в Ученике, в его вопросах-возражениях. Но тут мне же во сне является кто-то третий и начинает громить мою «несокрушимую» позицию. Как это он делал — вы помните, и я повторять не буду. Важно другое: я не нахожу теперь свою позицию неуязвимой. Третий показывает достаточно наглядно, что у меня концы с концами не сходятся. Но ведь и он не предложил позитивного решения вопроса. Он только продемонстрировал односторонность и неполноту моего

«решения». Но и в трудах Рассела не было аргументов, которыми пользовался этот Третий. Не было их и у меня. Откуда же они?

А если этот Третий все-таки я сам? Он — мое споведание, он — видение, взгляд на мою логику, как бы со стороны. Но разве каждый из нас, людей, не спорит с собой постоянно? Разве мы не умеем со стороны увидеть свои собственные аргументы? Разве мы не оцениваем сами свою деятельность? Ведь ситуация моего сновидения, если хотите, типичная ситуация любого размышления.

Нет, речь идет не о решении стереотипной задачи, алгоритм которой известен, и остается «проверить» через него новые данные. Речь о размышлении, которое, по словам А. Уайтхеда, подобно кавалерийской атаке, производится тогда, когда нельзя решить вопрос по шаблону. Итак, я вижу одну сторону дела, есть его вторая сторона, для меня неприемлемая. Но тут появляется Третий и в моей точке зрения находит противоречие. Этот Третий — я сам, взглянувший на свою работу со стороны.

Возьмем совсем бытовой пример. Вы спешите на службу. Дорога знакома, и вашим движением управляют привычка, навык. Действия автоматизированы: пятая — в щель турникета, потом — на эскалатор, теперь, не думая, — сюда, здесь — удобная для выхода на станции назначения дверь метропоезда. Взгляд пробегает по строчкам газеты. Нарастающий грохот вагонов, шипит пневматическая дверь, открываясь прямо перед вами, и т. д. О том, куда и как ехать, вы, повторяю, не думаете. Но что это? Голос по радио объявляет: в связи с ремонтом переход на станции «Октябрьская» закрыт, пользуйтесь переходами на станции «Проспект мира». «Вот те на! Зачем же мне «Проспект мира»? Это на другом конце города! Нет, поеду до «Тургеневской», а там... Постой, постой... почему до «Тургеневской», луч-

ше до «Новокузнецкой»: и ближе, и... Да, но тогда придется делать две пересадки...»

Вот и все действующие лица моего сновидения тут как тут. Вот «Я», твердо знающий, как надо ехать. Вот Ученик — он голосом радио сообщил, что так ехать не придется на этот раз. И, наконец, вот и Третий. Он отвергает мое решение ехать до «Тургеневской». Теперь я уже не действую по шаблону, я вынужден размышлять, а это, оказывается, и значит спорить с собой.

Но тогда, возвращаясь к интересующей нас проблеме, я, кажется, могу ответить Ученику: программу коре мозга задает... нет, не сам мозг и, как правильно заметил мой оппонент во сне, не само объективно представшее передо мной противоречие. Программу коре задает, вернее, задают те двое (я и Третий), из которых и состоит мое «Я».

Что же представляют они собой? Где они? Как они возникают в жизнедеятельности моего тела?

Здесь следовало бы сделать большую паузу и попросить читателя окинуть мысленным взором все тупики и зигзаги нашего отнюдь не прямого пути к решению загадки человеческого «Я». Ведь фактически мы с вами уже обладаем необходимым материалом для ответа на последний и самый главный вопрос: что же в нашем теле мыслит, что творит, что ставит цели, в которых мир объектов (пока еще в нашем представлении) переустроен так, как сам по себе он никогда не сможет переустроиться? Только ответив на этот вопрос, мы проникнем в «механизм» сновидений, в механику фантазии и творчества вообще.

Так сделаем же небольшой перерыв, позволив читателю самому подвести итоги...

А затем вместо обычного заключения, кратко перечисляющего главные выводы, в которых автору хотелось бы убедить читателя, я предложу вашему вниманию ответ на наш последний и самый главный вопрос.

РАЗГАДКА

Вместо заключения

Когда-то Спиноза верно заметил: знать что-то — значит уметь это сделать. И если бы мы на основе имеющихся у нас теоретических предположений о том, как формируется сознание у вступающего в жизнь индивида, сумели одухотворить, *сделать* сознательным тело, заведомо сознанием не обладающее, то — Спиноза прав! — предположения наши стали бы *знанием*, разгадкой тайны человеческого «Я». И разве не на принципиальное понимание природы сознания претендуют те, кто уверяет нас сегодня, что совсем-совсем скоро, никак не позднее начала нового тысячелетия, наконец-то будет сделан, построен, сконструирован искусственный интеллект? «...Вполне возможно создание искусственной мыслящей системы, построенной из других элементов, но в итоге воспроизводящей ту же высшую программу — мышление»¹.

Да, в этом случае нашу загадку можно смело считать разгаданной... Фактически ее таковой и считают те, кто вместе с только что процитированным автором весьма уверенно заявляют: сознание — это способность воспринимать, хранить и перерабатывать по присущим мозгу программам поступающую извне информацию. И никаких особо сложных проблем уже нет. Чем, например, живой организм отличается от механизма?

¹ Н. М. Амосов. Моделирование мышления и психики. Киев, 1965, стр. 43.

Сложностью организации. Так было триста с лишним лет тому назад у Декарта, считавшего, что законов механики вполне достаточно для объяснения всех явлений жизни. Так и сегодня: «Самое главное отличие организма от технических управляющих систем заключается в многоэтажности управления движениями. Это ведет к усложнению живой системы, настолько резкому, что в технике пока еще нет ничего подобного ей»¹. Впрочем, и человек «представляет собой систему, способную воспринимать внешние воздействия, выделять из них информацию, перерабатывать ее с формированием многочисленных этажных моделей и оказывать воздействия на окружающий мир по многоэтажным программам. В самом общем виде человек — это автомат с программным управлением... Иначе: человек — это самообучающаяся и самонастраивающаяся система»².

И чтобы не было никаких сомнений и никаких криво толков: человек постольку автомат, поскольку в основе его деятельности «лежит программа, заложенная в нем самом, а не где-то вне его», а потому «ни о какой «свободе воли» как противоположности детерминизма не может быть и речи»³. Завидная уверенность в том, что сущность человека теперь вполне определена и, как мы видим, прямо связана с планами создания искусственного интеллекта. Вот уж поистине: знаем,— следова-

¹ Н. М. Амосов. Моделирование мышления и психики, стр. 165.

² Там же, стр. 95.

³ Там же, стр. 96. Все эти положения, безусловно, самый крайний, но поэтому и особенно показательный случай *последовательного* проведения логики механического, пространственного взаимодействия (в отличие от Д. Вулдриджа, абсолютно лишенной рефлексии) при определении человека и его сознания. И декартовский бог, и третья антиномия Канта, и вечные, мучительные проблемы Достоевского, и вся двухтысячелетняя история человеческого самопознания — все отмечается здесь бездумно и радостно: автомат, программы и никакой вам свободы!

тельно, можем сделать... И только технические трудности образуют временное препятствие на пути воспроизведения феномена мышления (и сознания в целом) в другом, «пебиологическом», материале. Но нет сомнения в том, что через некоторое количество лет наше знание (уже имеющееся?) опредметится в симпатичном «кибере», запросто разрешающем апорию Зенона и исполняющем Вторую венгерскую рапсодию Листа в собственной нешаблонной трактовке.

Обещанного мы готовы ждать не три, а триста три года, но все же... Бывает, и очень даже бывает, что «технические трудности» скрывают в себе как раз самую суть дела. Что же касается сути дела, то тут, как мне кажется, вообще есть какое-то недоразумение.

Действительно, если мышление — это получение, хранение, переработка по некоторой программе и выдача информации, то зачем же нам ждать годы и десятилетия? Автоматы, обладающие программой подобных действий и успешно с ней справляющиеся, есть и сейчас. Чего же еще не хватает этим искусственным мыслящим телам? Эмоций? Но разве нельзя «смоделировать» и это психическое явление в терминах кибернетики? Откроем снова книжку Н. М. Амосова: «Эмоции — возбуждение вполне определенных центров в подкорке, имеющих ясное биологическое назначение (более подробный разговор о них впереди)»¹. А вот и пример действительно интересных «подробностей»: «Есть приятные ощущения от ласк, например от поглаживания, ласковых звуков. Это следствие инстинкта продолжения рода. Оно важное, потому что является базой для тщеславия»².

¹ Н. М. Амосов. Моделирование мышления и психики, стр. 146.

² Там же, стр. 148. Кстати, прошло более трехсот лет с тех пор, как Декарт написал «Страсти души», излагая их как физик (см. *Р. Декарт*. Избр. произв., стр. 709). До чего же инте-

Вот теперь, кажется, понятно, почему нам придется подождать: машину мы пока не научили программе продолжения рода, а следовательно, ни радости от ласковых звуков и поглаживания, ни тщеславия она пока еще не испытывает. И все-таки... И все-таки по «кибернетическому» определению мышления она мыслит! Без эмоций, но соображает, то есть, прошу прощения, перерабатывает информацию. Следовательно, пусть не полностью, но в главной своей функции искусственный интеллект создан? Значит ли это, что по крайней мере сущность процесса мышления мы все же знаем?

Так вот, недоразумение, на мой взгляд, как раз и начинается с этого момента. В большинстве работ, посвященных кибернетическому и «нейрокибернетическому» истолкованию психики и мышления, о мышлении все же говорится в конце концов вкупе с остальными проявлениями сознания. Все время получается, что человечески мыслить можно лишь как-то очень субъективно переживая «информацию». И тем самым «технические трудности», как мы и предполагали, действительно скрывали в себе самую суть дела. Видимо, придется признать, что пока о разгадке тайны сознания говорить несколько рановато.

Загадка при этом остается загадкой еще и потому, что загадана она совсем неверно. Дочитываемая вами книга целиком была посвящена тому, как формулируется на протяжении всей истории человеческого самопознания проблема души, проблема сознания. И мы убедились с вами, что суть этой проблемы совсем не в том, способен или не способен мозг человека реагировать на внешние воздействия. Ее суть в том, как и почему

ресно следить за тем, как «играет» логика механической системы вне зависимости от века и уровня знаний! Чтобы убедиться в этом, стоит только сравнить механические объяснения Декартом психических явлений с попытками объяснить их же в терминах кибернетики Н. М. Амосовым.

человек может знать сущность всего того, что существует вне его самого? Или, что то же самое: как он может знать, на что способны вне его существующие предметы, процессы и т. д.? *Как может человек знать то, чего в самой природе нет, чего в ней без его вмешательства никогда не будет, но на что природа в принципе способна?* Так что действительная проблема сознания — это не только и даже не столько проблема «воспроизведения» в мозговых процессах того, что воздействует на мозг, сколько проблема человеческой способности к *свободному, творческому целеполаганию*. Или — совсем коротко — *проблема творчества*. А мы с вами уже знаем, что проблема эта с «секретом»: да, мозг перерабатывает информацию, поступающую к нему извне, но вопрос-то весь в том, *кто или что* определяет способ такой переработки.

Мы знаем три варианта ответа на этот вопрос.

Первый: мозг так устроен (такие в него введены программы), что, перерабатывая (комбинируя, обобщая, анализируя, синтезируя и т. п.) информацию, он получает «на выходе» нечто новое.

Второй: сама информация несет в себе противоречия, тенденции их развития и способ разрешения, что позволяет мозгу (не настроенному заранее на ту или иную программу) находить этот способ, а тем самым и то новое, чем «беременна» информация.

И наконец, третий... Но сначала давайте еще раз выясним, чем не устраивают нас два первых варианта.

Если само устройство мозга ответственно за способ переработки информации, то Н. М. Амосов прав: свобода воли — фикция, целеполагание — рефлекс, творчество — инстинкт, а человек — послушный раб собственной телесной организации, автомат, которому «просто показалось», что он волен выбирать программу своих действий. Программа-то в нем, в том числе и программа «выбора». Детерминизм внутреннего устройства опреде-

ляет, как комбинировать информацию, а тем самым и что получать «на выходе». Тогда знание сущности, позволяющее сознанию представлять мир в его развитии как единое целое, есть не что иное, как особенность «обобщающей программы», присущей самому мозгу и в мире никак не представленной. За триста лет до открытия кибернетики этот вариант достаточно подробно проработал Гоббс. И разница здесь не в логике и не в выводах, а в терминологии: Гоббс вместо «нейродинамической системы», «программы» и т. п. говорил о внутренней способности «естественного света разума». И. Мюллер позже Гоббса в своих экспериментах также проверил этот вариант, доведя вытекающие из него выводы до логического предела. И получилось, что даже на уровне простейших ощущений «устройство» (программа и т. п.) нервного субстрата определяет феномен психического. Но тем самым начисто отрезается возможность говорить о тождестве психического вообще (мышления, в частности) и бытия. Фейербах, как мы помним, поэтому назвал данный вариант физиологическим идеализмом. В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» полностью согласился с таким определением.

Рационалистическая разновидность этого «варианта» с самого начала постулирует особую способность разума (как «нейрокибернетики» мозга) оперировать именно всеобщими формами, идеями рефлексии, врожденными знаниями сущности мира, интуитивно ясными представлениями о ней. И чтобы ликвидировать возникающую при этом пропасть между разумом и реальным бытием того, на что этот разум направлен, они были вынуждены уповать на бога, который, по определению, не может быть обманщиком (Декарт), на «предустановленную гармонию» между умопостигаемой сущностью и ее реальным существованием в мире (Лейбниц) и т. д. Современным же «нейрокибернетикам», видимо, оста-

ется надеяться на то, что раз мозг человека — порождение природы, то их должна выручить предустановленная гармония родителя и рожденного.

Второй «вариант» тоже обрекает человека на пассивное отражение частных и особенных явлений внешнего мира. Просто в самих этих явлениях заключены и проблемы, и способы их разрешения. Человек же находит их по «шпаргалке», ловко подброшенной самой природой. И в этом случае «предустановленная гармония» мышления и бытия предполагается, но не осмысливаются реальные предпосылки, причины и средства, определяющие способ, каким мышление достигает истины и продуцирует на ее основе нечто принципиально новое, в природе не существующее.

Да, мышление — это творчество, причем творчество ценностей, которые не присущи самой природе, как радость жизни в Девятой симфонии Бетховена не присуща физике акустических колебаний, а светлая грусть Левитановских пейзажей — химизму веществ, красящих холст. И вся проблема сознания, вся суть загадки человеческого «Я» как раз в том и состоит, чтобы понять, как в жизнедеятельности человека физическое, химическое и прочее бытие природы превращается и в прекрасное, и в благо, и в честь, и в достоинство, и в истину, и в справедливость, реально служащие основанием и целью человеческой жизни. Как тем самым эти высшие духовные ценности могут оказаться основой программы такого преобразования природы, которое осуществлялось бы по ее собственным законам. Так, и только так, обстоит дело с вопросом о тождестве мышления и бытия, названным Ф. Энгельсом великим и основным вопросом философии.

Мне и хотелось доказать, что без учета того, как в истории философии ставился этот вопрос, невозможно даже загадать правильно загадку человеческого «Я». Созданием же автомата, способного перерабатывать ин-

формацию, мы решаем иную проблему, совместить которую с загадкой человеческого «Я» может лишь тот, кто и в самом сознании видит только чувственно-биологическую основу эмоций плюс способность шаблонного просчитывания заданных вариантов.

Но если мышление — творчество, то можем ли мы это философское знание использовать для того, чтобы сделать сознательным лишенное сознания тело? Можем ли мы сейчас противопоставить обещаниям «нейрокибернетиков» построить когда-нибудь искусственный интеллект что-либо, кроме мысленного эксперимента по оживлению и одухотворению статуи в духе Кондильяка¹? Если бы мы могли *реально* сделать это, то мы бы доказали, что философское *знание* невозможно игнорировать тогда, когда произносятся слова: психика, мышление, сознание, творчество. Но вот условия такого — реального — эксперимента следует оговорить заранее, то есть как раз «мысленно», теоретически.

Так мы приступаем к рассказу о третьем варианте ответа на поставленный выше вопрос.

Первое, о чем здесь следует договориться: видимо, никто не будет отрицать того простого факта, что без знания о чем-то нет и самого знания. И если по примеру Кондильяка мы предположим, что... нет, не статуя, а живое человеческое тело еще не имеет контактов с внешним миром, то всем нам придется признать, что у него нет и возможности противопоставить свое существование существованию этого мира. И чтобы одухотворить, наделить душой эту замкнутую в себе жизнь, мы долж-

¹ Этьен Бонно де Кондильяк (1715—1780) — французский философ-сенсуалист. В своем знаменитом «Трактате об ощущениях» пытался доказать, что одного только полного набора органов чувств и движения более чем достаточно для одухотворения... статуй, постепенно получающей одну за другой способности слышать, обонять, пробовать на вкус, видеть, осязать, поэтому и двигаться.

ны будем открыть ей глаза и уши. Да, прежде всего глаза и уши. У человеческого тела это главные, самые широкие и чистые окна в мир. Ощущения тактильные, вкусовые и обонятельные только «помогают» им. Даже осязание без поддержки зрения и слуха (или хотя бы образов памяти о глубине пространства, нащупанной когда-то) само по себе совершенно беспомощно.

Представьте на минуточку, что люди лишились зрения и слуха. Ни увидеть, ни услышать друг друга они не могут. А ведь все значимое, что передают друг другу люди, имеет предметную форму, рассчитанную на зрительные или слуховые восприятия. Нет у людей таких развитых, самостоятельных средств общения, которые апеллировали бы к обонянию, вкусовым или тактильным ощущениям. У ослепших и оглохших людей не будет возможности общаться друг с другом. А где нет общения, там нет и со-общения. Внешний же мир, не сообщающий о себе, не дающий о себе знать, — это уже не внешний мир.

Чувствование кожей, запахи и вкусовые ощущения для человека перестают быть ощущениями внешних предметов. Мне тепло, мне сладко... Только обоняние, кажется, несет что-то извне, да движущаяся рука должна была бы нащупать предмет как внешний. Но и это только кажется: без поддержки визуальных и слуховых впечатлений, в абсолютной темноте и в тишине¹ ни запах, ни твердость предмета не соотносятся с ним как существующим вне и помимо самого ощущения.

Люди, не имеющие зрения и слуха, поэтому более походили бы даже не на животных, а на растения. Так как история их «вида» позаботилась о том, чтобы не ос-

¹ И темнота и тишина — это тоже только для зрячего и слышащего, знающего свет и звуки. Для того, у кого нет ни зрения, ни слуха, нет ни темноты, ни тишины. Нет для них вне их существующего темного и тихого мира.

тавить им наследственно закрепленных активно-биологических форм поведения, люди, не обладающие зрением и слухом, вообще обречены на пассивную неподвижность. Но и «растительный образ жизни» — не очень подходящее сравнение. Растение само вживается в почву, в атмосферу — в мир. Оно требует жизни и находит ее активностью своих органов дыхания и питания. А человек без зрения и слуха пищу будет принимать только в том случае, когда ее вводят ему другие люди. Он же не знает, что источник питания не в нем, он не ищет его вне себя, и его голодное беспокойство не целенаправлено. Скорая гибель — неизбежный удел таких... даже не растений.

Вот теперь по примеру Кондилляка мы и проведем наш главный философский эксперимент. Мы попытаемся вернуть к жизни обреченного на гибель, но пока еще живого, потерявшего в раннем детстве зрение и слух человека.

Мы попытаемся... Но в наших с вами попытках уже нет необходимости. Ведь вы, наверное, не забыли мой рассказ о встрече на набережной около Крымского моста? Тогда я не в мысленном эксперименте, а наяву впервые встретился с людьми, не менее нас с вами одухотворенными, с людьми, яркой индивидуальности которых мог бы позавидовать тот, кто привык завидовать лишь обладателям «вещных ценностей».

Да, эксперимент осуществлен, и успешно. И как раз на основании теоретически определенных предположений. Сейчас это уже признано. По своему обычаю, я отсылаю читателя к литературе, в которой тщательно воспроизведен весь путь создания сознания. Но на этот раз перечислю главные работы не в сноске, а в тексте, желая подчеркнуть этим, что все их содержание надо вставить сюда, на это самое место, чтобы разгадать загадку человеческого «Я». И первой я предоставляю слово Ольге Ивановне Скороходовой.

Это она когда-то, потеряв в детстве (в пять лет) зрение и слух, оказалась в положении того ребенка, о котором шла речь при обсуждении условий нашего эксперимента. Прочтите, пожалуйста, ее книгу «Как я воспринимаю, представляю и понимаю окружающий мир» (М., 1972).

Затем мне хочется посоветовать вам тщательнейшим образом вчитаться в доклады: Сережи Сироткина — «В мире слепоглухонемого», Саши Суворова — «Наша учеба», Наташи Корнеевой — «У истоков психики», Юры Лернера — «О моей работе», опубликованные в журнале «Вопросы философии» (1975, № 6). В том же номере журнала опубликован подробный отчет о заседании Ученого совета факультета психологии МГУ имени М. В. Ломоносова, посвященного работе Александра Ивановича Мецзякова и его сотрудников, продолживших труд всей жизни Ивана Афанасьевича Соколянского — воспитателя всемирно известной писательницы О. И. Скороходовой. Отчет назван верно: «Выдающееся достижение советской науки». Вот начальные строки отчета: «Открывая заседание, председатель ученого совета академик АПН СССР А. Н. Леонтьев сформулировал суть дела в следующих словах: «Особенность рассматриваемого нами эксперимента заключается в том, что он создает условия, в которых делаются зримыми — мне хочется сказать, даже осязаемыми и притом растянутыми во времени как бы с помощью замедленной киносъемки — узловые события процесса формирования личности, становления (подумать только!) человеческого сознания, условия, которые открывают как бы окно в самые сокровенные глубины его природы»¹.

И далее: «Теперь же от прямых теоретических и мировоззренческих выводов уйти уже нельзя. Теперь мы имеем не уникальный феномен, а группу из четырех

¹ «Вопросы философии», 1975, № 6, стр. 63.

прекрасных студентов. Это уже не «Моцарты», а закономерные результаты всей той колоссальной работы, которая последние пятнадцать лет возглавлялась учеником И. А. Соколянского, А. И. Мещеряковым. Эти молодые люди пришли к нам из школы-интерната, где на путь среднего образования выведены уже десятки слепоглухонемых детей, и поэтому ни о каких особых «озарениях» или о какой-либо особой врожденной одаренности говорить тут уже нельзя¹. То, что речь идет о выдающемся эксперименте, раскрывающем «технологию» формирования сознания не только в патологии, но и в норме, говорили и президент Академии педагогических наук В. Н. Столетов, и академик Б. М. Кедров, и профессор М. А. Лившиц, и член-корреспондент АПН СССР, профессор В. В. Давыдов, и профессор Л. К. Науменко и др.

В. В. Давыдов обратил, кстати сказать, внимание на то, что именно солидная философская аргументация лежит в основе необычного эксперимента: «Историки нашей науки, к сожалению, упустили из поля своего зрения остродиалектическую традицию теоретического воспроизведения психики, «Я», «души», «самости», тем способом, который был присущ Декарту, Спинозе, а позднее — Фихте, без учета которой невозможно осознание современного метода постижения тайн «души». Именно этот метод — душа всех работ А. И. Мещерякова»².

Вы снова встретитесь со студентами психологического факультета МГУ, участвующими сейчас в этом эксперименте не в качестве «подопытных», а в качестве активных исследователей, и в книге Карла Левитина «Все, наверное, проще...» (М., 1975). Но главная ваша встреча с проблемой эксперимента, с его методами и их философской интерпретацией состоится тогда, когда вы

¹ «Вопросы философии», 1975, № 6, стр. 67.

² Там же, стр. 71.

откроете книгу Александра Ивановича Мещерякова: «Слепоглухонемые дети. Развитие психики в процессе формирования поведения» (М., 1974).

Мне остается пожелать вам доброй встречи с тем, кто до своей безвременной кончины руководил одним из выдающихся научных исследований и развил способы практического осуществления истины марксистской философии: человек как субъект сознательной, целенаправленной, творческой деятельности формируется в общении с другими людьми, *способы* которого развиваются исторически, а *средства* — сохраняют в себе всеобщие (общественные) определения всех объектов этой деятельности. Эксперимент А. И. Мещерякова позволил убедиться на практике в том, что человек только тогда приобретает способность мыслить и относиться к миру *со знанием*, когда реальное историческое *время* развития культуры становится его личной биографией.

Не в нашем воображаемом эксперименте, а в реальной жизни Загорского интерната вы встретитесь с детьми, потерявшими слух и зрение в раннем детстве или слепыми и глухими от рождения. «...Такой человек... — писал А. И. Мещеряков, — не только никогда не слышал человеческой речи, но и не знает, что существует речь, слова, обозначающие предметы и мысли. Он не знает даже, что существуют предметы и внешний мир»¹. И далее: «Без специального обучения слепоглухонемые могут проводить десятки лет в отгороженном углу комнаты, в кровати и т. д., за всю жизнь не научившись ни одному знаку, не научившись ходить, есть и пить по-человечески»². И еще: «Слепоглухонемой ребенок до обучения может не иметь даже человеческой позы, не уметь ни стоять, ни сидеть по-человечески»³.

¹ Цит. по кн.: О. И. Скороходова. Как я воспринимаю, представляю и понимаю окружающий мир, стр. 8.

² Там же, стр. 10.

³ Там же, стр. 11.

Вот так. Так, как мы с вами и говорили. А ведь мозг и другие, кроме зрения и слуха, органы чувств имеются у этих «даже не растений» без каких-нибудь патологических изменений. И, читая книгу А. И. Мещерякова, вы убедитесь в том, что все попытки предъявить такому ребенку информацию о мире, переведенную на «код» действующих органов чувств, неизбежно терпели провал. И вы убедитесь, что слова языка не обозначают отдельных предметов, не являются закрепленными за ними «именами». В язык реальной жизни вводили И. А. Соколянский и А. И. Мещеряков своих воспитанников, так организовывая их общение, что общественно значимые предметы оказывались посредниками каждого движения человека, устремленного к совместному с другими людьми действию с жизненно важными объектами.

Самым трудным оказалось как раз разделить действие и внешний объект действия, выделив его в качестве отдельного и самостоятельно существующего *предмета*. При этом само осязающее движение руки тоже должно стать предметом внимания, должно быть выделено и «оценено» тем, кто ею движет. Интересно и принципиально важно то, что это оказалось возможным только в том случае, когда такое движение организуется воспитателем как *общее*, совместное движение. Например, руки воспитателя и воспитанника вместе «находят», берут, держат ложку, вместе нагибают ее над едой, несут ее ко рту... При этом ложка, осязаемая ее форма, становится посредником общения, *средством* контакта двух людей, его предметным *знаком*. Направляет общее движение, контролирует его целенаправленно действующий взрослый.

Тем самым *цель* движения — утоление голода с помощью собственных (пусть пока еще почти собственных) действий — задается не телесной организацией воспитанника, не ее «программами», а *отношением* к

другому человеку, самим *общением* с ним. Здесь совершенно отчетливо обнаруживается, что способ действий есть одновременно и способ общения; средство общения одновременно средство действия и средство *сообщения*, что-то значащее для одного постольку, поскольку оно что-то значит и для другого. Движение, обнаруживающее и ощупывающее «посредника» (в нашем примере ложку), находит его *вовне* потому, что другой человек своим участием и коррекцией этого совместного движения отделяет действие с «посредником» от самого «посредника», превращая его тем самым в самостоятельно и отдельно существующий предмет. Вот так перед нами и возникает элементарный акт человеческого психического отражения.

Как мы видим, этот акт совсем не такой, каким нам его рисовали и рисуют эмпирики. Не само по себе воздействие внешнего объекта на рецепторы, закодированное и переданное в мозг, раскодируется там нейродинамической системой и в виде «психического образа» предъявляется этой системой так и оставшейся загадочной личности. Живой организм человека находит внешний предмет и действием своих органов фиксирует вне себя его свойства, как бы повторяя, воспроизводя их своими движениями, только потому, что его вовлекли в общение, способ которого разделяет действие с предметом и сам этот предмет.

И еще одно немаловажное следствие эксперимента А. И. Мещерякова: психический образ есть не «след» внешнего воздействия, кем-то (кем?) находимый в мозгу, а целостный *образ* действия (внешнего, предметного действия) с объектом восприятия, «разлагаемый» благодаря общественно значимым посредникам общения на действие как таковое (мое действие) и воспринимаемый предмет этого действия (внешний предмет, его воспринимаемый образ). Только в этом случае понятно, *кто* воспринимает, *переживает* образ предмета. Естественно,

это тот, кто отделяет свое действие с ним от него как такового, кто может сказать: мое действие, мое движение, моя рука, мое ухо и т. д. И воспринимает и переживает он предмет как то, что *под рукой*, что *вне меня*, как воспринимаемый образ *внешнего* предмета, а не как состояние своих собственных нервов. И вне человеческого предметного общения, а тем самым вне включенности человека в реальное время истории развития форм общения (его средств и способов) невозможны самые элементарные акты психического отражения, свойственные человеку как представителю вида *Homo sapiens*.

Здесь-то и возникает внутренняя раздвоенность, «диалогичность» предметного действия. Вернее, даже «расстроенность»: отношение к своему действию как бы со стороны предполагает фиксацию самого действия, его предмета и той самой «стороны», с которой действие и предмет фиксируются. В общении, организующем эту «тройную» структуру действия, как раз и представлены все три момента: предмет действия, тот, с кем я действую совместно, предметно представший передо мной помощник и критик, который оценивает мои действия, сравнивая их со своими (как с общественно значимым эталоном, образцом), и, наконец, я сам, выступающий для него в той же роли. Любое действие, осуществляющееся мной, я поэтому могу оценить как действие «другого» и спорю с собой, как с ним.

Ведь обращение к себе с помощью общественно значимых средств общения — это и есть «втягивание» в данное мгновение всеобщности, в них заключенной, есть измерение и оценка (мера!) этого мгновения вечностью. Мера, которой соизмеряется мое «здесь и теперь» переживаемое действие, рождалась когда-то на заре истории, развивалась, впитывая в себя расширяющуюся вселенную человеческих знаний, дробилась, оттачиваясь, в культурах разных эпох и народов, возрождаясь вновь

как единая мера — значение в живом языке моего сегодняшнего живущего и действующего народа.

И теперь — мигнул ли мой глаз, шевельнулись ли пальцы руки моей — если кто-то назовет это движение (то есть «повторит» его словами живого языка), то смысл этого названия, его напоенное прошлым и устремленное в будущее всеобщее значение и будет человеческой мерой данного движения. Но этот «кто-то» — не обязательно другой человек. Им вполне могу быть и я сам. Ибо в общении с другими людьми я постоянно становился на их место и той же мерой определял свои действия, свои мысли.

Мера дел человеческих... И в бесконечно малом, и в эпохальном она задана самой историей. И только история людей, их культуры, всегда, в каждый данный момент воплощенная в живом общении живущих сейчас людей, в их делах, в их языке, в их поэзии и знании, соизмеряет каждое данное переживание с собою, со своей целостностью. И у этой меры нет четко обозначенной границы — она устремлена в будущее. Поэтому бесконечно и мое «Я».

Как бы ни было оно ограничено «особыми», частичными способами своего функционирования, оно, ведущее свой ежесекундный спор с самим собой на языке, в котором живет история, а тем самым единство и вечность бытия, — такое «Я» всегда переживает свою сопричастность вечности. И такое переживание, заключенное в каждом элементарном акте мышления (или внутреннего диалога), всегда осуществляется как эстетическое продуктивное воображение, как творчество.

Иными словами, человек, если он мыслит, то мыслит всегда как поэт. Ибо пережить свое действие как действие, оцененное всеобщей мерою, — это значит одновременно и самому стать этой мерою, пережить свое состояние не как «стояние», а как движение, как выход за

само это действие, как свою причастность к историческому творчеству, как вдохновение.

Поэтому-то вся работа по формированию сознания детей может осуществиться только как развитие их совместной предметной деятельности. И каждый из них, становясь мыслящим, осознающим себя и мир человеком, мог бы произнести следующий монолог:

«Теперь даже в самых сложных действиях мне позволяет быть собственным критиком прежде всего то, что вся совокупность исторически свершенных действий живет во мне, предметно развернутая в языке народа. Моими постоянными собеседниками, моими критиками и помощниками наряду с моими друзьями и воспитателями, учителями и профессорами постоянно являются те, кто на протяжении веков загадывал и разгадывал самые серьезные и трудные загадки бытия, кто в себе, в своих творениях лично переживал проблемы века и спорил и с веком, и со мной, представителем другой, но в то же время и той же продолжающейся культуры человечества. И я вместе с ними, в споре с ними участвую (хотя бы открывая только для себя) в открытии новых великих целей, идеалов и оценок¹. Я вновь в себе самом сталкиваю представления о добре и зле, о красоте и благе, об истине и цели. Они рождаются во мне заново, а может быть, и в чем-то новыми... И теперь я сам на своем опыте, оценивая свои действия, знаю: мышление — не описание, не воспроизведение того, что дано в представлении, того, что я нахожу в пространственном поле опыта. Мышление — это *движение* мое, моих знаний во *времени*. И это движение во времени возможно потому, что в моей жизни постоянно оживает разноголосица времен, народов, эпох и культур. И пау-

¹ Очень советовал бы в этой связи почитать новую книгу Б. Кузнецова «Путешествие через эпохи. Мемуары графа Калиостро и записи его бесед с Аристотелем, Данте, Пушкиным, Эйнштейном и многими другими современниками» (М., 1975).

чить мышлению — это и значит, включив индивида в деятельное, предметное общение, ввести в его жизнь историю людей, научить его чувствовать, радоваться и страдать, негодовать и восхищаться, знать и тем самым нести в себе весь мир во всей его целостности как знаемый, осознанный мир нашей жизни. Только так можно разбудить в человеке деятеля и критика, мастера и творца. Поэтому теперь даже в сновидениях живут во мне мои разные «Я», споря друг с другом, принимая образы других людей, в том числе и таких, которых нет и никогда не было на земле. Они спорят, фантазируют, действуют, решая задачи, над которыми бились я и они наяву. Но иногда именно потому, что в сновидении им не мешает отчетливое знание: «Так быть не может», они могут найти и такое, чего действительно никогда не было, но без чего сегодня уже просто нельзя».

Этот монолог, произнесенный пусть чуть-чуть иначе, вы прочтете и в книге О. И. Скороходовой, и в докладах четырех студентов психологического факультета МГУ, и в их стихах, и в письмах и рассказах о своей очень трудной, но настоящей человеческой жизни.

Те же, кто и сегодня убеждены в том, что можно решить загадку человеческого «Я», уподобив человека машине, воспринимающей и перерабатывающей информацию, стремятся просто *вложить* в готовое тело мозга всю бесконечную информацию о мире. В предшествующем изложении мы старались показать, что как в теории, так и в практике формирования человеческой личности дело обстоит гораздо сложнее. Нет, не вложить в достаточно сложное, подобное человеческому мозгу, электронное устройство (или в сам мозг) необходимое количество информации, которое потом будет переработано по самым сверхсложным программам, а ввести тело, обладающее таким «устройством», в реальное общение и деятельность людей — таков путь становления человеческого «Я», всех его свойств, и интел-

лекта в особенности. Ибо интеллект определяется *содержанием* исторически развивающейся человеческой культуры, а не быстродействием алгоритмизированного просчета вариантов уже сформулированной задачи.

И нужен серьезный *философский* анализ, чтобы понять человека как существо, в каждом целостном мгновении жизни которого реализуется целостность бесконечной и вечной природы. Таким потенциально бесконечным существом человек становится не потому, что «усваивает содержание всех библиотек» (помните Рассела?), не потому, что на его «ленте памяти» записывается бесконечный поток информации об отдельных свойствах природы, а потому, что в творимых им ценностях, во всеобщих формах знания, добра и красоты он воспроизводит объективную логику развивающейся по своим законам природы. Понять это — значит понять диалектическое тождество сиюминутного, в живом общении людей происходящего отождествления общественного (всеобщего) и индивидуального (особенного) способов человеческой жизнедеятельности.

Именно это, впервые обоснованное в марксизме, понимание стало теоретической основой практической работы тех, кто, разгадав загадку человеческого «Я», вдохнул душу в живое, но лишенное сознания тело.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие автора ко второму изданию	3
ВВЕДЕНИЕ	12
Где мое «Я»	—
Мыслит ли мозг?	15
«Я» видит, и «Я» понимает...	23
<i>Глава первая. ПОДХОДЫ И ТУПИКИ</i>	30
1. Что есть знание?	—
2. Нечто о «Нечто»	58
3. Когда прав Кант?	91
4. К разгадке	103
<i>Глава вторая. ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ И ИНДИВИДУАЛЬНОМ СОЗНАНИИ</i>	118
1. Ошибка Бертрانا Рассела	—
2. Индивидуальное и общественное (Гегель versus Рассел)	132
3. Конец психофизической проблемы	143
4. Сновидения Куршской косы	173
<i>Глава третья. О ЧЕЛОВЕКЕ И ЕГО МЫШЛЕНИИ</i>	192
1. У истоков рождения человеческого «Я»	—
2. Язык реальной жизни	202
3. Реальная жизнь языка	215
4. Язык и сознание	243
РАЗГАДКА. Вместо заключения	267

Михайлов Феликс Трофимович

ЗАГАДКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО Я

Заведующий редакцией *А. И. Могилев*

Редактор *Э. В. Безчересных*

Младшие редакторы *Ж. П. Крючкова* и *Е. С. Молчанова*

Художник *Г. Е. Валетов*

Художественный редактор *Г. Ф. Семиреченко*

Технический редактор *Л. А. Данилочкина*

Сдано в набор 9 декабря 1975 г. Подписано в печать 19 февраля 1976 г. Формат 70×108^{1/32}. Бумага типографская № 1. Условн. печ. л. 12,6. Учетно-изд. л. 12,99. Тираж 160 тыс. экз. А00029. Заказ № 263. Цена 48 коп.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Ордена Ленина типография «Красный пролетарий»,
Москва, Краснопролетарская, 16.



48 коп.

**ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

БОЛХАЙЛОВ Э.Т. ДАДГА ЧЕХСНГО Н